المكتبة الهيجلية

نظرية الوجود عند هيجل

اساس الفلسفة التاريخية

هربرت ماركيوز

ترجمة وتقديم وتعليق
ابراهيم فتحي





نظرية الوجود عند

هيجل

* المكتبة الهيجلية :
بإشراف الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

* هربرت ماركيوز : **نظرية الوجود عند هيجل**
الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ .

* **الناشر** : دار التنوير للطباعة والنشر .
ص . ب : ٦٤٩٩ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان ـ
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .

نظرية الوجود عند

هيجل

اساس الفلسفة التاريخية

هربرت ماركيوز

ترجمة وتقديم وتعليق

ابراهيم فتحي



مقدمة الترجمة العربية

وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة عند هيجل باعتبارها أساساً نظرياً لفلسفة التاريخ.

تختلف نظرية الوجود (الأنطولوجيا) عند هيجل عنها عند سابقيه من الفلاسفة. فهو يقول بهوية الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة، ويقدم نقداً عميقاً للتعارض الميتافيزيقي بينها. ولن نجد عند هيجل نسقاً من المقولات الأنطولوجية منفصلاً عن نسق آخر من المقولات المنطقية والمعرفية أو متميزاً منه. إن هيجل قد ألغى الهوّة بين قوانين العالم الموضوعي وقوانين الفكر. لقد كانت الأنطولوجيا قبله تدرس الطبيعة النهائية للوجود بما هو كذلك؛ أي تدرس ماهيات أبدية مجردة، ومبادىء مطلقة لا يلحقها تبدل أو تغير، في انعزال كامل عن عملية المعرفة الإنسانية. أمّا نظرية المعرفة فكانت تدرس القدرات المعرفية الذاتية للذهن الإنساني في استقلال عن القوانين الموضوعية، وظل المنطق يصف صوراً ذاتية للفكر مجردة من المحتوى.

والاسهام الهيجلي من حيث نواته العقلية ماثل هنا في إبراز حقيقة باقية؛ حقيقة أن التعيينات الأنطولوجية للواقع، أي المقولات التي تصف الواقع باعتباره كلاً، وحركته وتطوره ليست مبادىء جاهزة نهائية بل هي معرفة متطورة بالعالم. وتلك المعرفة عملية تاريخية، ومقولاتها لا تشير فقط إلى النشاط المعرفي للذات الإنسانية بل تشير أيضاً إلى الوجود الموضوعي، فنظرية

المعرفة ومقولاتها تصف موضوع المعرفة في عين الوقت فالمعرفة (والحقيقة) ليست تسجيلاً أو استنساخاً للموضوع، بل كشفا عن ماهيته التي تحيط بها المفهومات وتشكلها المفهومات. وفوق ذلك فقد تناول هيجل كل مقولة من زاوية مكانها في تطور المعرفة آخذاً في الحسبان المستوى التاريخي للمعرفة (نسبيتها). ثم نجده في كل ذلك يدرس كل مقولة من حيث مكانها بين المقولات الأخرى ومن حيث علاقاتها بها. وعند هيجل ليست الأشكال المنطقية وظائف صورية للتفكير، فحسب (فقد كان الكشف عن ذلك الطابع الصوري لحظة خصبة في التطور الفكري وإنجازاً عظيماً بالرغم من أن المنطق ليس علماً بالأشكال الذاتية والقواعدالذاتية للفكر الإنساني، وبالرغم من أن تلك الأشكال والقواعد ليست محايدة بالنسبة إلى مضمونها) بل إن تلك الأشكال الصورية للفكر هي في ذاتها مناظرة(*) للحقيقة، وهي في تدرج مراتبها تلخيص لتاريخ الفكر، ولتطور الوجود في آن معاً.

الفكر عند هيجل:

ولكن هوية الوجود والفكر عند هيجل ليست هوية مباشرة لا تعرف تمايزاً. وهو يقول إن الفلسفة ليست مذهباً في الهوية بل هي نشاط وحركة طرد وتنافر. فهوية الوجود والفكر ليست هوية لا يعتريها تغير، إذ أن الاختلاف (التمايز) داخل الهوية لا يقل عن الهوية نفسها، بل إن هيجل يقول بأن للفكر والوجود هوية واحدة من حيث الجوهر، واختلافاً (تمايزاً) من حيث الجوهر أيضاً، فالجوهر نفسه يجب فهمه باعتباره وحدة الهوية والاختلاف.

وليس الفكر معادلاً للوجود داخل الوعي الفردي، أو اسماً يُطلق على الظواهر التي مكانها الرأس أو نسيج المخ. فهو في وجه من وجوهه، وعي جمعي. وهذا الوعي الجمعي ليس وعياً فردياً قد تكرر آلاف المرات، بل هو

(*) Th. Oiserman, Dialectical Materialism and the History of philosophy. Progress publishers. P. 242 - 261.

كل، أي نسق تشكُّل تاريخياً وتطور تاريخياً. ، نسق مؤلف من المفهومات الموضوعية، من أشكال ونماذج «الروح الموضوعية»، من العقل الجمعي للنوع الإنساني، للشعب بثقافته الروحية. وكل ذلك مستقل عن الأشكال العابرة للوعي الفردي والإرادة الفردية. وهذا النسق يضم جميع المعايير والنماذج العامة، سواء القواعد الأخلاقية التي تنظم حياة الناس اليومية، أو القواعد القانونية أو أشكال التنظيم السياسي القانوني للحياة، وكل أنماط النشاط التي أصبحت طقوساً شرعية في كل المجالات. ويبسط ذلك نطاقه حتى يستوعب الأبنية النحوية والصرفية للكلام واللغة، وقواعد الاستدلال المنطقية.

فالفكر نشاط عملي لا يرى نفسه إلاّ في مرآة مخلوقاته، في مرآة العالم الخارجي، في أشكال تحققه الخارجية، التي «يغترب» فيها. وتلك الأشكال تبدأ من اللغة، من الكلمة. الواقع الفعلي الأول للفكر، وشكله الأكثر مطابقة، الذي يواجه فيه الفكر نفسه ويستوعبها استيعاباً شاملاً. ففي البدء كان الكلمة. وعلى هذا البدء يبني هيجل تطور الروح المفكرة حتى نقطة وعيها بذاتها. فالكلمة هي الأداة الأولى للتموضع الخارجي للفكر. وتأتي بعد ذلك الأدوات الثانوية المشتقة من العملية نفسها؛ عملية تموضع الفكر، وتلك الأدوات الواقعية مثل الفأس والمحراث والسيف هي تجسيدات موضوعية للفكر، تأتي بعد الكلمة. فالعمل المنتج لا يحقق إلاّ ما وجدته الروح المفكرة داخلها أثناء الممارسة اللغوية؛ أثناء حوارها مع ذاتها.

فالفكر عند هيجل عملية إنتاجية واقعية، لا تعبر عن نفسها في اللغة فحسب، بل في تغيير الأشياء وصنع الأحداث أيضاً، أي في خلق الثقافة الروحية المتجسدة مادياً. «فالمدن بمنازلها وصروحها فكر متجسِّد في الحجر، والآلات فكر متجسِّد في المعدن، والمؤسسات الاجتماعية والقانونية والسياسية هي الفكر في أشكال آخريته».

فالفكر يتحقق (يتموضع) خلال الفعل في مادة حسية فيزيقية والممارسة هي عملية تحويل الأشياء والأحداث وفق مفهوم، وفق خطة. فكل تاريخ

الحضارة تجلٍ خارجي لقوة الفكر، لمفهومات الإنسان وخططه وغاياته(*).

ويجب أن نلاحظ أن ما سبق ليس إلاّ وجهاً من وجوه الفكر عند هيجل، أبرزناه في معرض الحديث عن النواة العقلية عنده. ولكن هيجل يرى الفكر فكرة مطلقة، كلية القوة، كلية الخلق. ومن هذه الزاوية فليست الممارسة نشاطاً إنسانياً فحسب. حقاً إن للإنسان في ذلك وضعاً فريداً، فهو وحده الذي يحوِّل العالم خارجه، ولكن مفهـوم الممارسـة الهيجلي فـائق للإنسان، مثل مفهوم الفكر والعقل. ونترك تلك النقطة لنعود إليها بعد ذلك.

إن الفكر عند هيجل لا يعرف إلاّ ما خلقه هو بنفسه فهو خالق كل شيء. ولم تعد المعرفة مضطرة إلى أن تذهب إلى ما هو أبعد منها. ففي معرفة الواقع يعرف الفكر نفسه لأنه يعرف ما وضعه هو هناك. فكل الموضوعات نتاج الفكر، فالعلاقة بين الفكر وموضوعاته علاقة باطنة، فللذات والموضوع هوية واحدة كل منهما يتحول إلى الآخر وليسا ضدين. فالخلق أو الإنتاج تستلزم ـ على خلاف الشائع ـ علاقة ماهوية بين الخالق (المنتج) والمخلوق (النتاج)، فالشائع أن الكرسي ليس مرتبطاً ماهوياً بصانعه إذ يستـطيع مواصلة البقاء حينما يكفُّ صانعه عن الوجود. ولكن الخلق الهيجلي مرتبط بمعنى الهوية في الاختلاف وليس معناه أن شيئاً هو الذات يخلق شيئاً آخر هو الموضوع، بل إن الذات تخلق نفسها في الآخرية، والموضوع الذي خلقته الذات ليس إلاّ الذات في خارجيتها الظاهرة، الذات التي تحركها الرغبة وتقوم بالعمل. إن علاقة الذات الواعية الفاعلة بنتاج عملها هي في خاتمة المطاف علاقة بنفسها. فالإنتاج (الخلق) تطور متصل، ذاتي الدفع (متحرك بذاته). فالذات الخالقة لا تستطيع قبل الخلق أن تكون هي نفسها في كمالها، لأن تطورها أو تحققها المكتمل لا سبيل إلى إنجازه إلاّ خلال أفعالها الخلاقة. فما تخلقه إنما هو ذاتها نفسها في تطورها الكامل أو تحققها. فوجود

(*) E. V. Ilyenkov, Dialectical Logic. P. 163 - 211.

الذات الواعية قبل الخلق وجود غير مطابق، ولن توجد وجوداً مطابقاً لمفهومها إلّا حينما تتحقق ديناميتها الباطنة، أي ميولها الكامنة المتحركة بنفسها. وبما أن تلك الذات لا تدخل في علاقة حقة إلّا مع ذاتها خلال جميع روابطها بنتاجها (مخلوقاتها)، فهي إذنْ في علاقة ماهوية مع مخلوقاتها، سواء أكانت مناضد أو كراسي أو الكون بأسره.

إن خلق الموضوع بواسطة الذات عند هيجل يحدث على المستوى الإنساني (في الظاهريات) وعلى المستوى الميتافيزيقي على السواء. وليس هذان المستويان متميزان عنده أو مختلفين. فالفكرة المطلقة أو الروح أو العقل لا توجد إلّا في أفكار وأذهان الأفراد في التاريخ. «وظاهريات الروح» هي التاريخ المنطقي لوعي البشر.

ظاهريات الروح أو تطور الوعي:

ويحتفي ماركيوز احتفاء شديداً بهذا الكتاب، ويعتمد عليه في الربط بين نظرية الوجود ونظرية الطابع التاريخي عند هيجل. والظاهريات بمثابة علم الأجنة Embryology فيما يتعلق بالروح أو العقل، فهي تدرس تطور الوعي الفردي عبر مراحله المختلفة. وكما يلخص نمو الجنين تطور النوع، يجيء تطور الوعي الفردي على صورة إعادة إنتاج موجزة للمراحل المختلفة التي قطعها الإنسان في مسار تاريخه. وهيجل يقدم فيها للوعي العادي اليومي سلماً يرتقي درجاته إلى الموقف الفلسفي. وهو لا يقدم سلماً مجرداً، بل سلماً عينياً تاريخياً. فالمسار الذي على الفرد أن يقطعه هو مسار التطور الإنساني بوجه عام، إنه تركيب «موجز» لكل تجربة النوع، ويمثل العملية التاريخية نفسها في نقاطها العقدية. ولا يعنينا هنا الوقوف عند بنية الكتاب، وانتقاله من الروح الذاتية (الفرد في ارتقائه من اليقين الحسي إلى الإدراك الحسي والفهم والعقل) إلى الروح الموضوعية (تجربة النوع الإنساني) إلى الروح المطلقة (الفن والدين والفلسفة). ونبدأ بإسهام هيجل في تطوير المثالية الألمانية في مسألة العلاقة بين الخبرة الحسية والتفكير العقلي. لقد ذهب كانط

إلى أن الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس، والحس وحده هو الذي يمدّنا بالإدراكات الحسية، أمّا الفهم فهو الذي يجعل الموضوعات متعلقـة في مفهومات. ولكن أحكام الإدراك الحسي ليست كلية ولا ضرورية ولا تصدق بالنسبة إلى كل الذوات في كل الشروط. وهنا يوحِّد الذهن بفاعليته الكثرة الحسية ليجعل منها تجربة متصلة ذات نسق ضروري كلي. وهو يقوم بذلك عن طريق الجمع بين الموضوعات الحسية وإدراجها تحت مقولات (تصورات عقلية) مثل التأثير المتبادل والعلّية والجوهرية... الخ. وتلك المقولات لا تُستمد ـ على العكس مما تذهب إليه التجريبية ـ من الإدراكات الحسية، وليست توحيداً لتلك الإدراكات في وعي ذاتي واحد. ويرجع إلى كانط الفضل في إبراز تلك المشكلة بكل تناقضاتها حينما أبرز أن الزمان والمكان ومقولات الفهم ومثل العقل، شروط للتجربة تسبقها منطقياً، (وهو يسمي تلك العناصر القَبْلية بالترنسندنتالي). فالإنسان نفسه بحركة فكره هو الذي ينظم تجربته في أطر وصور، تمتلك فاعلية ضابطة منظمة. وتلك الصور الكلية، أي نماذج النشاط المعرفي باطنة في كل ذات ولذلك فلها طابع لا شخصي تماماً، ولها قوة إلزام بالنسبة إلى كل ذات منفصلة، إلى كل ذات تجريبية، وهي ليست حالات ذهنية مرتبطة بأي حالة حسية أو جسمية للفرد.

وبالرغم من إسهام كانط في تقديم الأرضية التي يقف عليها هيجل والتي يبرزها ماركيوز في الفصول الأولى من هذا البحث، وهي أرضية وحدة الذاتية والموضوعية. فإن كانط غادر هذه الأرضية في عجلة. وفضلاً عن ذلك فإن كانط لم يتجاوز أبداً القول بأن الوعي الجمعي (الروح الموضوعية) هو وعي فردي قد تكرر آلاف المرات. ولكن هيجل يطرح المسألة على نحو مختلف من حيث الأساس. إن «ثقافة» شعب معين ليست عند هيجل تجريداً يعبر عن «تماثل» يمكن اكتشافه داخل ذهن كل فرد؛ عن تماثل «مجرد» باطن في كل فرد باعتباره نموذجاً «سيكولوجياً ترنسندنتالياً» لنشاط الحياة الفردية. إن هيجل لا يرى في أشكال «الروح الموضوعية» تجريدات صورية أو صفات

كلية مجردة باطنة في كل فرد، فتلك الأشكال تتكون تاريخياً وتتطور بالرغم من أنه ظل يعتبرها نماذج ثابتة يتحرك داخل إطارها النشاط الذهني لكل فرد على حدة.

لقد أخذ هيجل عن روسو فكرة التفرقة بين الإرادة العامة والإرادة الفردية، ففي عمليات الصدام المتباينة بين إرادات فردية متغايرة الاتجاه، تولد نتائج جديدة وتتبلور، وهي نتائج لم تكن متضمنة في أي إرادة فردية على حدة. لذلك فإن بنية الوعي الجمعي لا تتشكل من لبنات التماثل الموجود في كل جزء واحد من أجزائه (الذوات الفردية ووعيها الفردي).

وهنا يتضح أمامنا طريق جديد، وكشف جديد. فالنماذج التي يعرِّفها كانط بأنها أشكال ترنسندنتالية لنشاط الذهن الفردي، باطنة قَبْلية، هي في الحقيقة أشكال من الوعي الذاتي للإنسان الاجتماعي، أشكال متمثلة من الخارج بواسطه الفرد. وتلك الأشكال تواجهه في البداية باعتبارها «نماذج خارجية» لحركة الثقافة مستقلة عن وعيه وإرادته. فما يواجه الفرد هو فكر الأجيال السابقة متحققاً بالفعل (متشيئاً متموضعاً مغترباً عن الفكر) في مادة قابلة للإدراك الحسي، في اللغة وقواعد المنطق والآداب والمباني والمذاهب الأخلاقية والسياسية والفلسفية... الخ. فالذات الفردية يواجهها موضوع واحد ممكن هو عالم التجربة المنظمة اجتماعياً بطرزها الثابتة المتبلورة تاريخياً وبمعاييرها وقوالبها ونماذجها.

حقاً إن هيجل يؤكد التجربة الحسية باعتبارها عنصراً ضرورياً في المعرفة، ولكنه يقيم تطابقاً بين التجربة الحسية (والوعي اليومي) وبين النظرة الميتافيزيقية إلى العالم (المناقضة للنظرة الجدلية)، وهو لا يعتبر العلاقة الحسية المباشرة بين الإنسان والعالم خطوة ضرورية ومستوى ضرورياً نحو الانتقال إلى المستوى النظري (المنطقي) من المعرفة، بل يعتبر تلك العلاقة قناعاً تنكرياً يجب نزعه. فموضوع اليقين الحسي عنده هو: هذا، هنا، الآن وهي كليات تنطبق على كل موضوع، بل وتشير إلى وجود الذات في المحل الأول.

ففي الوعي الحسي المباشر لا نرى عند هيجل طابعاً نوعياً مميزاً للإنسان، ويكون الإنسان موضوعاً أكثر منه ذاتاً.

الذات الفردية ووعيها:

إن الذات الفردية عند هيجل ليست الجسم العضوي والحواس فهي تتكون حينما يكون الفرد مضطراً إلى أن يتحكم في جسمه العضوي ومتطلباته استجابة لمتطلبات تفرضها قواعد ونماذج مقبولة من المجتمع: وفي هذه الشروط يكون الفرد مسوقاً إلى التمييز بين ذاته وبين جسمه العضوي. وتلك القواعد والنماذج الكلية لا تمليها الطبيعة بل الثقافة.

وهنا تبدو العلاقة مع الذات كأنها علاقة بفرد يمثل هذه النماذج والمعايير، كأنها علاقة بآخر. فالفرد الإنساني مجبر على إخضاع أفعاله لقواعد ونماذج يجب عليه أن يهضمها ويتمثلها باعتبارها موضوعاً خاصاً به، لكي يجعلها قواعد ونماذج نشاطه الحيوي، نشاط جسمه وحواسه.

وتلك القواعد والنماذج تواجه الفرد في البداية باعتبارها موضوعاً خارجياً، باعتبارها أشكالاً وعلاقات لأشياء خلقها العمل وأعاد خلقها.

فالوعي بالذات لا يمكن أن ينشأ إلاّ حينما ينظر الفرد إلى نفسه كما لو كان ينظر إليها من جانب، كما لو كان ينظر إليها بعيني إنسان آخر، ذات أخرى، إلاّ حينما يقيم تضايفاً بين أفعاله الفردية وأفعال إنسان آخر، أي داخل إطار النشاط الحيوي الذي يُمارَس على نحو جمعي.

وعلى هذا الأساس يقول هيجل إن حركة الوعي بالذات تبدأ بوصفها «رغبة». و«الرغبة» في الظاهريات ليست فعلاً سيكولوجياً، بل هي الموقف الأصلي للذات تجاه العالم، أو نمط وجود الذات. فالوعي بالذات لا يستيقن بنفسه إلاّ بواسطة تجاوز ذلك الآخر الذي يمثل أمامه بوصفه حياة مستقلة استقلالاً ذاتياً. إنه رغبة [الظاهريات - ١٥٢ - ترجمة هيبوليت الفرنسية]، وذلك الآخر هو في البداية العالم الحسي في امتداده الذي يمتلىء الوعي الذاتي

بالفهم إلى الاستحواذ عليه. فالمسألة لم تعد عنده علاقة معرفية بين الوعي الذاتي والطابع الموضوعي، فهو يتكلم عن امتلاء هذا الوعي بالحياة، و«بالطبيعة الإنسانية في مجملها» «وجملة ماهيتها». وسرعان ما يتجاوز هيجل عالم الموضوعات، ليقول إن العالم الموضوعي للذات يتم نفيه ويحيلنا دائماً إلى وعي ذاتي آخر، إلى ميدان يلتقي فيه ويتواجه وعيان ذاتيان. فالوعي الذاتي في رغبته ينبغي عليه أن يثب بعنف فوق الموضوع المستقل ذاتياً على نحو محض لكي يصل إلى وعي آخر بالذات يُحال إليه هذا الموضوع، ويصبح السلوك الفردي للوعي الذاتي في رغبته بالنسبة إلى العالم الموضوعي مواجهة بين كثرة من الذوات الواعية. «فالوعي بالذات لا يحقق إشباعاً إلاّ في وعي آخر بالذات» (ص ١٥٣)، والصورة المباشرة للمواجهة بين أفراد مختلفين هي صورة «صراع» من أجل الحياة أو الموت، لأن ما يدور حوله الصراع ليس كائناً ما بين الكائنات أو ثروة مادية (ذات طابع موضوعي) بين الثروات بل وجود الفرد نفسه. وبعد ذلك الصراع تأتي التهدئة والمصالحة، ويتبادل الأفراد الاعتراف بعضهم ببعض، فلن يستطيع الاستقلال الذاتي أن يتحقق إلاّ في الوجود للاخرين، ومع هذا الوجود. ولم يعد الأفراد متقابلين في صراع حياة أو موت لكي يفنوا أنفسهم عامدين، بل يتعرفون على أن كلا منهم معزو إلى الآخر، وعلى أن بعضهم لم يعط استقلاله بعد، وعلى أن بعضهم لم يعط بعد وجوده من أجل الآخرين. وهكذا تنشأ الحياة بوصفها ديالكتيك وجود الأفراد المستقلين ذاتياً، وغير المستقلين ذاتياً من أجل بعضهم بعضاً، وفي مناهضة بعضهم بعضاً على نحو متبادل. وهم ينقسمون إلى هؤلاء الذين لا يوجدون إلاّ للآخرين فقط، وهذا هو ديالكتيك السيد والعبد.

جدل السيد والعبد

«فالنحن» الذي هو تبادل الاعتراف بين الذوات الواعية ينقسم إلى وجود العبودية وإلى وجود السيادة. ووجود العبد وعي ذاتي يحيا من حيث الماهية في اتخاذه طابع الموضوعات، وهو وجود يتعين تبعاً لسلوكه بالنسبة إلى الأشياء. فالأشياء (موضوعات العمل) هي «الأغلال» التي لا يستطيع العبد في تضاده

مع «الآخر»، مع «السيد» أن يتجرد منها. ولكنه مع ذلك لا يمتلك استقلاله الذاتي إلاّ في الأشياء، في تجريده موضوعات العمل وتحريرها من طابعها كأشياء محضة، فهو يبثُ في تلك الأشياء حياة إنسانية لأنه يشكلها على هيئة أهداف الحياة الاجتماعية ووفق خططها. فالأشياء تغدو مادة تتجسّد فيها الأهداف، ووسائل لتحقيقها، وتصبح الأشياء الطبيعية الموضوعية في سياق العمل، عمل العبد، صوراً للحياة الفكرية، وأشكالاً «مغتربةً» للروح. ولكن عمل العبد ـ وهوالموقف الأساسي لوعيه الذاتي ـ والذي يبثُ الحياة في الأشياء ـ يحقق رغبات السيد لا رغبات العبد. كما أن الأشياء التي يهبها هو الشكل «الواقعي الفعلي»، تتملص من سيطرته وتنتمي إلى سيطرة الآخر الذي يقف في مواجهته. أمّا «السيد» الذي أقحم العبد بين رغبته والشيء، وهو بهذا لم تعد له علاقة بالشيء إلاّ عبر توسّط «العبد»، فلم تعد موضوعات رغبته مستقلة ذاتياً، بل أصبح عمل العبد هو الذي يشكلها، فالعبد يصنعها نيابة عنه، والعبد هنا وعي ذاتي آخر. وهكذا يستطيع السيد أن يغني الأشياء ويستهلكها ويشبع نفسه في استمتاعه بالأشياء. فلم يعد السيد والعبد متصارعين على نحو مباشر في صراع الحياة والموت، فالأشياء التي شكلها العمل تقحم نفسها بينهما. إن السيد قد جعل من نفسه قوة تسيطر على الوجود، غير أن هذا الوجود أي الأشياء التي وضعها السيد على هذا النحو تحت سلطانه، ليست إلاّ «أغلال» العبد الذي سقط في إسارها. فهو قد أخضع العبد والأشياء ولا يتعرّف العبد على قدراته الخاصة، على حقيقته الخاصة إلاّ «في» سيده.

ولكن هيجل لا يقف عند ذلك، فهو يستدير إلى السيد منتقصاً اعتراف العبد بسيادته، فالسيد لا يتعرّف في العبد على وجود لذاته مستقل بالماهية، بل على وجود تابع، ولن يصل بذلك إلى إشباع رغباته إلاّ على نحو يفتقر إلى الماهية الحقة. ثم هو بعد ذلك محروم من بركات أهالها هيجل على رأس العبد، فالسيد بابتعاده عن تحويل أشياء الطبيعة الموضوعية إلى عالم تاريخي روحي ذاتي قد تحجّر في موقف الاستهلاك والاستمتاع بينما ألقى العبد نفسه

في الحركة الكلية المحضة، في السيولة المطلقة لجميع الأشياء التي يحولها ويصوغها على المقياس الإنساني، ففي أعمق درجات السقوط في ربقة الموضوعية يحرر نفسه لحسابه هو من ربقة الموضوعية!!، فالعبد يصل إلى ذاته بواسطة العمل، وإلى استقلاله في موضوع عمله وبواسطته، لأن موضوعات العمل تظل في عينيه مستقلة؛ فحق إفناء الأشياء واستهلاكها مقصور على السيد؛ إن العمل خالق وواهب للشكل.

مثالية العمل(*):

ويجب أن نقف هنا. فهيجل يفهم العمل هنا على نحو مختلف عن تحويل الطبيعة الفيزيائية تحويلاً فيزيائياً بواسطة أعضاء جسم الإنسان الحسية والحركية والفكرية وامتدادات هذه الأعضاء جميعاً في الأدوات والآلات والأجهزة (وهذه «الأعضاء» جميعاً ذات وجود فيزيائي ملموس). «فشكل» الشيء الذي يهبه العمل، هو «شكل النشاط»، شكل النشاط الاجتماعي الإنساني معتبراً «شكلاً» للشيء. وليست مثالية هيجل قابعة هنا، بل إن هذا إنجازه الذي يتوِّج الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. «فالأشياء» المندمجة في شبكة العملية الاجتماعية، التي يصنعها الناس للناس، تكتسب «شكلاً» جديداً لوجودها، شكلاً ليس متضمناً في طبيعتها الفيزيائية وحدها (ليست «الساعة» متضمنة في طبيعة المعدن، وليس ما تشتريه النقود متضمناً في خواص المادة المصنوعة منها، وليست وظيفة الأيقونة متضمنة في تركيبها الكيميائي)، وهذه «الأشكال»، التي يهبها العمل، أشكال فكرية «مثالية» فالفكر يفصح عن نفسه في العملية العظيمة، عملية خلق الثقافة (الحضارة)، وهي ما يطلق عليه ماركس متابعاً هيجل،، الجسم الموضوعي للحضارة، «الجسم غير العضوي للإنسان». إن «الروح» عند هيجل ليست طيفاً أو شبحاً أو قوة

*) أشكال العمل وجدليتها وطابعها الفكري في هذه المقدمة كلها معتمدة على مقال (The concept of the Ideal) بقلم E. V. Ilyenkov في مجموعة philosophy in the U. S. S. R. P. 71 - 100.

سيكولوجية أو نموذجاً باطناً للذات، فمستقرها النشاط الجمعي للبشر الواعين بذواتهم. «فالروح» لا تعي ذاتها دفعة واحدة، أو في ضربة واحدة. بل يجب أن تغادر نقاءها الخاوي، نقاء الأطياف والأشباح وتتحول إلى موضوع، في شكل تجسد لفظي ثم أدوات عمل وتماثيل ومعابد ومصانع ودساتير ودول. وهي في هذا «الموضوع» تضع ذاتها في تضاد مع ذاتها، وفي هذا «الموضوع» أو هذا الجسم وحده، في هذه «المرآة» وحدها، تعي الروح «وجودها الآخر»، وتعي نفسها باعتبارها «نشاطاً محضاً». وليس هذا النشاط المحض (الفاعلية المحضة) معطى مباشراً. فلن يمكن بلوغه إلاّ في تاريخ تحققه، ولن تمكن معرفته إلاّ في مرآة النسق الكلي «لأشكال» الأشياء وعلاقاتها. إن حياة الوعي بالذات عند هيجل ليست تفكيراً بسيطاً، بل «قلب وتحويل» وهي لا تنتج «أشياء» في هذا النشاط بل «تنتج نفسها»، وهي لا توجد إلاّ في هذا الإنتاج لنفسها بنفسها، فالعمل المنتج لا يرقى إلى أسمى درجاته إلاّ بوصفه تحويلاً للمضامين المتباينة للذات إلى «عنصر يتصف بالموضوعية»، حيث تصير الذات واقعاً فعلياً [الجزء الثاني من الترجمة الفرنسية للظاهريات ص ١٧٥].

وفي المراحل من ديالكتيك السيد والعبد إلى ذروة التحقق، حيث تصبح «الذات» هي الواقع بأسره، فإن الوعي الذاتي يبحث دائماً عن حريته في مواجهة للعالم الموضوعي الذي لا يستطيع أثناء مرحلة السيد والعبد السيطرة عليه في انسحابه من العالم لكي ينطوي على نفسه في الماهوية المحضة للفكر. وتنتقل أشكال الوعي الذاتي الذي يريد كسب حريته بالتحرر من العالم، من الرواقية إلى مذهب الشك إلى الوعي الشقي. ولكن تلك الحرية حرية مجردة محايدة غير مكترثة بالوجود الطبيعي الخارجي (الرواقية ومذهب الشك عند الرومان والوعي الشقي في المرحلةالمسيحية).

ويجب على حياة الوعي بالذات أن تقطع خطوة حاسمة على طريق التحقق، يجب عليها أن تقلب العلاقة السالبة بالعالم إلى علاقة إيجابية، وتلك الخطوة الحاسمة هي على وجه التحديد انتقال الحياة الإنسانية التاريخية باعتبارها وعياً ذاتياً نحو الحياة بوصفها «عقلاً».

فالعقل وعي ذاتي في نمط أعلى من التحقق، كما أن الوعي الذاتي عقل في مرتبة أدنى. فالعقل توحيد للذاتية والموضوعية في أصل واحد، أمّا الوعي الذاتي فلم يكن قد تجاوز بعد تضاد الذاتية والموضوعية. فالعقل هو العالم بعد أن امتلكه العقل بوصفه عالمه. «فالعالم» بالنسبة إلى الوعي الذاتي هو الطابع الموضوعي الذي تسري فيه الحياة الواعية جزءاً جزءاً وتجعله موضوعاً للرغبة والعمل، لا موضوعاً بسيطاً للمعرفة وحدها. وعلاقات السيد والعبد لا تتيح الخروج من الطابع الموضوعي، ولا يستطيع فيه العقل حينما يلاحظ العالم بوصفه عالماً موجوداً في ذاته من أجله هو، أو أن يسود ملاحظاته يقينه باكتشاف ذاته، في اكتشافه لهذا العالم. ولم يكن ذلك ممكناً أيضاً في العالم الروماني أو العالم المسيحي. وذلك ينقلنا إلى العالم الحديث، عالم الفردية والرأسمالية والعلم. ونمر سريعاً على عرضه للعلم الطبيعي ابتداء من عصر النهضة، وسير العقل من مرحلة الملاحظة والوصف التجريبي، ومحاولة اكتشاف الكلي في الجزئي، والأجناس في الأشياء، والارتفاع بالوصف اللغوي إلى مفهومات وأفكار. ويأتي التصنيف، يتلوه اكتشاف القوانين. وتلك المراحل مناظرة لمراحل تطور الوعي الفردي من الوعي الحسي إلى الإدراك الحسي إلى الفهم).

ولكن الطبيعة غير العضوية والطبيعة العضوية (المملكة النباتية والحيوانية) ليس لهما تاريخ لذلك فلن يتعرّف العقل على ذاته في الطبيعة التي تفتقر إلى التاريخ. فهو لن يتعرّف على نفسه إلاّ في الوعي الإنساني بالذات.

مشكلة الطبيعة

إن مشكلة الطبيعة وموضوعيتها تختفي عند مناقشة تطور المجتمع، حقاً إن هيجل لا يجهل العلاقات بين الطبيعة والمجتمع، وتأثير عوامل الطبيعة في روح الشعب، وبخاصة المناخ. ويعاود ذلك كله الظهور في فلسفة التاريخ، ولكن أين؟ إنها لا تعدو أن تكون جزءاً من المدخل العام للتاريخ، ولكنها لا تؤثر في جوهر التاريخ تأثيراً فعلياً. إن الطبيعة لا تتطور في الزمان بل تتطور تطوراً لا تاريخياً. ولا تخلو كتابات هيجل من اتجاهات تشير إلى اتجاه مضاد، لكنها لا تغادر نقطة الانطلاق، ويستشهد جورج لوكاتش في الفصل الأخير

من كتابه «هيجل الشاب» «بمنطق يينا» حيث يتحدث هيجل عن الأرض بلغة ارتقائية باعتبارها مسرح التاريخ الإنساني. ولكن ما إن يبدأ التاريخ الإنساني حتى يتم استكمال تاريخ الأرض وتكف عن التطور. «الأرض إذن... تمثل صورة العملية دون العملية نفسها» (منطق يينا ص ٣٢٠ وما بعدها ـ نقلاً عن كتاب لوكاتش بالانجليزية ص ٥٦٧). ويرى لوكاتش أن هذا التمييز بين الطبيعة والتاريخ، كان تمييزاً مفيداً، فقد ظلت فلسفة هيجل بعيدة عن نزعة صوفية لا عقلية، عن الطبيعي، الأبدي، استفحلت في الايديولوجية الفاشية، والماركسية تقيم تمييزاً حاداً بين جوانب نوعية في تطور الإنسان الاجتماعي وبين التطور في الطبيعة. وقد لمس هيجل فكرة أن الناس يصنعون تاريخهم، وأقام تفرقة بين التطورين، «فالتاريخ الطبيعي» كما سيقال بعد ذلك لا يصنعه البشر، ولا دور للوعي فيه.

إن هيجل لا يدخل في اعتباره أبداً «العالم» الموجود قبل الوعي والإرادة بوجه عام، وخارجهما، وباستقلال عنهما. إن العالم بما هو كذلك لا يدخله هيجل في حسابه إلاّ بمقدار ما يجد هذا العالم تعبيراً عنه في أشكال كلية من الوعي والإرادة، وإلاّ بمقدار ما يتم تحويله فكرياً، وتهضمه التجربة ويعرض ويوضع في نماذج وصيغ وصور تلك التجربة.

وهذا هو المنعطف الحاسم لمثالية هيجل. وبه يتم إقصاء العالم السابق للتجربة، والمستقل عنها، وقبل أن تعبر عنه أشكال التجربة. إنه عالم مستبعد تماماً عن نطاق الرؤية. وما يقدم على أنه العالم الحق إنما هو العالم الذي سبق للناس أن شكلوه بواسطة نشاطهم الواعي، العالم كما تقدمه أشكال الثقافة. وهذا العالم هو العالم الوحيد الذي يمكن أن يُقال عنه أي شيء.

وفلسفة «الطبيعة» عند هيجل لا تتناول الطبيعة كما هي، بل الطبيعة كما يقدمها العلم الطبيعي في عصره، كما يضعها نسق نظرية فيزيائية معينة، وفي نسق التعريفات الذي أقامته «لغة» تلك النظرية فالطبيعة مرادفة للغة التي يستخدمها علم الطبيعة في الكلام عنها. ومثالية هيجل تعتبر أشكال النشاط الإنساني المتجسّد في الأشياء أي الأشكال الفكرية العقلية، أشكالاً أبدية

أصلية مطلقة للكون، أي الأشكال الحقة للعالم التي تصل إلى تمامها وكمالها في النهاية إلى الهدف الباطن فيها من البداية. ولم يعد الفكر عند هيجل هو المشرِّع لعالم قابل للمعرفة فحسب، بل أصبح الفكر «خالقاً» لكل العالم. وهو يقلب مسار النشوء والتكوين رأساً على عقب. فليس هذا المسار هو الانتقال من الطبيعة غير العضوية إلى العضوية إلى الطبيعة الإنسانية الاجتماعية المفكرة، الواعية بطبيعة العالم وطبيعتها، بل يقول إن كل شكل للوجود لا يجد علة وجوده إلاّ في شكل أعلى، يدعوه على نحو ما أن يتحول ويكتمل من منظور الغاية العليا.

العقل في العصر الحديث

وابتداء من عصر النهضة تفتح إمكان حقيقي أمام الوعي بالذات، فلم يعد يبحث عن مهرب أخروي، أو عن الانطواء داخل ذاته، بل عمد إلى معرفة عالم الموضوعات والسيطرة عليه كما ارتقى العقل الملاحظ إلى العقل الفاعل، وهذا العقل العملي في بدايته وعي فردي، يقوم بعمل خاص. إن استقلال الفرد من التبعية القديمة وقوة فرديته، مبدأ يعبر عن سمو المجتمع الحديث بالنسبة إلى المجتمعات السالفة. لذلك فالمصلحة الخاصة هي محرك المجتمع المدني. وهيجل يؤكد أن الطبيعة الاجتماعية للفردية هي الحقيقة التي يخفيها الخداع الذاتي للوعي الفردي في ظنه أنه يحقق مصلحته الخاصة. وفي هذا «الملكوت الحيواني» للروح بأنانيته يعمل «دهاء العقل» من وراء ظهور الأفراد وأفعالهم المتضاربة وكأنه «يد خفية» تحقق انسجاماً، ويحول أفعالهم دون علمهم أو إرادتهم لتصب في غايات كلية، وتكف اللعبة عن أن تكون فردية وتصبح عمل فريق متآزر، وهكذا يصل العقل العملي في عمل الجميع وكل فرد إلى واقعه الفعلي.

وهكذا تجد الروح الذاتية في خاتمة المطاف حقيقتها في الروح الموضوعية، في العملية التاريخية التي تحيط خلالها بماهيتها (الحرية والجوهرية) وتصل إلى أشكال دولة وقانون وأنظمة اقتصادية مطابقة لطبيعة الإنسان العقلية.

ويصبح الوعي بالعالم وعياً بالذات مثلما يصبح الوعي بالذات وعياً بالعالم. فحقيقة العالم وحقيقة الوعي متجانستان.

ولا تمتلك الذات العالم بوصفه حقيقتها الخاصة، بوصفه عقلاً إلاّ في المعرفة المطلقة، في الفلسفة الجدلية.

المنطق

وهكذا تؤدّي ظاهريات الروح إلى المنطق.

وكانت المقولات فيها تعيينات للأشياء في التجربة الفردية، لا أي تجربة فردية بل التجربة التي تمثلت المسار الذي قطعه الفكر الإنساني في سماته ونماذجه الحاسمة، كما كانت المقولات أشكالاً لتنظيم تلك التجربة، فهي مخططات كلية للتكوين المعرفي للوعي الفردي الذي يترقى تدريجياً إلى أعلى مراحل الثقافة الروحية. فالأساس الواقعي لصور الفكر وقوانينه هو مجملَ العملية التاريخية للتطور العقلي للإنسانية مأخوذة في جوانبها الكلية والضرورية.

إن هيجل يعتبر تاريخ الإنسانية عملية تخارج (اغتراب) لقوة الفكر، عملية تجسيد للمنطق. إن الصور المنطقية صور كلية لتطور الواقع لكي يصل إلى حقيقته.

ولكن ليس ذلك إلاّ النواة العقلية. فهيجل يعمد إلى تأليه الفكر الإنساني الواقعي وأشكاله ونماذجه المنطقية، ويضفي عليها طابعاً مطلقاً أقنومياً، ثم هو بعد ذلك يقيم تضاداً بين هذا الفكر المطلق اللاشخصي باعتباره قوة أزلية حدث الخلق الإلهي للعالم والإنسان وفقاً لها وبين الفكر الإنساني. وأصبح الفكر إلهاً جديداً، قوة فائقة للطبيعة، خارج الإنسان وتسيطر عليه. وهذه القوة الخلاقة تتجلّى فحسب في الإنسان متموضعة مغتربة ولكنها في «المنطق» وحده تعرف نفسها بما هي كذلك. فالمنطق يعرض الله في ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهية. ويسرد المنطق عند هيجل تاريخ «اغتراب» الطاقة الخلاقة للفكر، في تدرج

مراتب الوجود لكي تصل في النهاية إلى ذاتها في أعلى مرتبة للوجود، في فكر يتخذ من ذاته موضوعاً، وليس في حاجة إلى موضوع خارجي.

ونكرر مرة ثانية إن هيجل يضفي دلالة مطلقة على العقل، فالعقل جوهر، وقوة لا متناهية ومضمون متناهٍ، وماهية الحقيقة بأسرها، وهو يوجه نشاطه إلى ذاته، وليس كالنشاط المتناهي في حاجة إلى مادة خارجية. كما أن الطبيعة ليست إلاّ تعبيراً خارجياً مغترباً عن العقل.

فالعقل ليس العقل الإنساني وحده، ولكن هذا العقل الإنساني مرتبط مباشرة بالعقل المطلق، فهو أعلى صورة للتحقق الذاتي له، وإذا كان العقل المطلق هو إله هيجل، فهو إله لا تعرفه المسيحية على الرغم من أن هيجل يزعم أن المسيح هو صورته الرمزية، فهو إله ليس متعالياً أو خالقاً أو كاملاً بالمعنى الديني، أنه إله غريب لا يكتمل إلاّ في التاريخ الإنساني، ولا يوجد في الماوراء، فالعقل اللامتناهي والواقع متطابقا الهوية. فالكون علة ذاته ومتحرك بنفسه والعقل هو محايثته وصميم طبيعته الباطنة الحقة وكليته.

وهوية الفكر والوجود هوية جوهرية متناقضة هي مقدمة مستورة ونتيجة واضحة للتقدم والتطور والحركة. فالفكر عملية موضوعية كلية، اتجاهها الرئيسي في التطور هو إضفاء طابع روحي على الوجود. (العقل أعلى صورة للروح، والأشياء المادية هي الأشكال الأدنى المغتربة للنشاط الروحي). لذلك فإن كل الأشياء المتناهية تنطوي على نقص وعلى قصور في حقيقتها، فكل شيء متناهٍ يعتمد على شيء مغاير له، على الفكر الذي هو متحرر من قيود الموضوعات، والذي يعين نفسه في حرية. فالوجود المتعين للأشياء المتناهية لا يطابق مفهومها. والمفهوم يمثل الشريان كلي الحضور للعقل في العالم، وهو ليس حاصل جمع نهائي ساكن لصفات مجردة، بل هو كل عيني متناقض، إنه يدل على الشكل العام لكل وجود كما يدل على الوجود الحقيقي الذي يمثل الشكل تمثيلاً مطابقاً، أي وجود الذات. وماذا يعني أن نمتلك مفهوماً عن شيء Begriff ؟ يعني ذلك عند هيجل أولاً الإمساك بشيء

يتحرك. ولكن ظاهر الأمور يجعل فهم ذلك متعباً. فلا يصبح من الواضح أن الدينامية كانت موجودة طوال الوقت إلاّ حينما تتداعى الأشياء وتضمحل. أمّا في المعتاد فالسطح ساكن هادىء فوق عدم استقرار لا ينقطع، وحينما تدركه الحواس يكون هو الظاهر ظاهر الأشياء (ويسميه هيجل الوجود هناك أو الوجود المتعين Dasein). ويعرف هيجل هذا الوجود هناك بأنه له صورة وحدة مباشرة، أحادية الجانب بين الأضداد خلف سطحه. وهذا السطح مع ذلك ليس شيئاً عَرَضياً، فهو لحظة موضوعية من «الكل» تظهر العملية الدائرة تحته، ويجب إدماجها في «مفهوم» الكل. إن هذا الحضور حضور متعين، له خصائص الكيف، ويمكن قياسه كمياً. ولكن هذا المثول هناك بوصفه سطحاً هو أيضاً حاجز، لأنه يضع نفسه منذ البدء في تعارض مع امتداد الشيء امتداداً لا متناهياً. إنه حاجز يشكل جزءاً موضوعياً من العملية السطحية، هو كَمٌّ وقَدْرٌ وكيف. ولا تجب معالجة العملية السطحية كشكل فارغ خداع، فإن ذلك يعوق النفاذ إلى الدينامية الأعمق، ويعوق الوصول إلى استيعاب الكل (ولكن ما أكثر ما صبّ هيجل لعنته على مقولة الكم، وهو يخطىء خطأً فادحاً ظل ماركيوز طوال حياته يتابعه فيه باعتبار الكم سمة خارجية إلى أقصى مدى للوجود، وباعتباره صيغة شكلية بلا مضمون، لا يمكن أن تحيط بمسار الواقع الفعلي، فهيجل يعتبر إرجاع العلم إلى الرياضة استسلاماً للحقيقة، ويسجن مقولة الكم في الدائرة الأولى من المنطق دائرة الوجود المباشر، ولا يلعب انتقال الكم إلى الكيف إلاّ دوراً ضئيلاً في استنباط منهجه على العكس من الماركسية).

الماهية

ونتنقل من العملية السطحية التي تؤدي إلى هوية مباشرة أحادية الجانب وتنقصها القوة الدافعة لإعادة توليد نفسها إلى عملية وراء السطح، عملية تناقض محتدم، فالماهية هي وحدة الموجود وهويته طوال تغيره، وتلك الهوية عملية تتم عبر التناقضات الكامنة، عبر الاختلاف. فالماهية كلية سلبية، تتضمن الاختلاف والتمايز الذاتي والتوحيد المترتب على ذلك. وبداية الحقيقة

ـحدة.

هيجل مسألة التناقض بين المعطى والممكن فالممكن هو المعطى
ـب سلبه وتجاوزه، من زاوية أنه شرط لوجود آخر. فالإمكان
ـوة عينية والواقعة المعطاة لا تكون واقعة إلاّ باعتبارها لحظة في
لى التجاوز، وإلى ما لم يتحقق بعد.

قق الكائن كل إمكاناته الموضوعية، وحينما يصل في نموه إلى
، يكون في هوية مع مفهومه، وهو وجود الذات الواعية الحرة.
الذات تحققها وصولاً إلى الفكرة؛ وحدة المعرفة والفعل
ل العارف) وتحقق الذات الحرة لن يتم عنده إلاّ في الفكرة
ذا يتحول التاريخ في المنطق كما تحول في الظاهريات إلى
، كل ما يوجد هو تجلٍ للفكرة المطلقة، كلية الحضور، وتلك
ذات وموضوع، ومعرفة مطلقة وموضوع مطلق للمعرفة.

ـهاية يقدم المعرفة بوصفها عملية إنسانية ذاتية وباعتبارها كذلك
ـجية للعالم. (وظل ماركيوز دائماً أسيراً لتلك الوحدة في الوقائع
ـالذات). وهيجل في النهاية لا يقدم وحدة عينية بين الجدل
ـ المعرفة، بل يطمس تمايزات تلك الوحدة واختلافاتها (على
لوحدة الجدلية عنده تنطوي دائماً على اختلاف، إلاّ أن الوحدة
أصالة من الاختلاف). وهكذا يمكن استنباط العالم من الفكر.
ـة والبشر يرده هيجل إلى تجلٍ للفكرة المطلقة التي تتحقق في
بأكملها، حيث ينزع المفهوم في الفكر، ويغترب عن نفسه في
ساكن ثم يعي نفسه أخيراً في التاريخ الإنساني، والنقطة التي
الفكر والوجود والذاتية والموضوعية هي ذهن الفيلسوف حينما
ـفة من «شوائب» الوجود الخارجي. والتاريخ لن يُفهم إلاّ بعد
منيرفا لا تبسط جناحيها إلاّ عند حلول الغسق.

وتنتمي هذه الرسالة التي قدمها هربرت ماركيوز لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة (١٩٣٢)، تحت إشراف مارتن هيدجر إلى مرحلة ما قبل السقوط، قبل أن يعمل أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها (١٩٤٢ ـ ١٩٥٠) في مكتب الخدمات الاستراتيجية وفي مكتب الأبحاث التابع للمخابرات الأمريكية، وفي مراكز البحوث الخاصة بأوروبا الشرقية في جامعتين أمريكيتين. كما يرتبط اسم هيدجر المشرف على الرسالة بسقطة بشعة (عام ١٩٣٣) بعد وصول هتلر إلى السلطة مباشرة. فقد قبل رئاسة جامعة فرايبورج، وحيا النازية باعتبارها فجر عهد جديد، وامتدح إلغاء الحرية الأكاديمية في خطاب له شهرة الفضيحة وذيوعها. ولكن الممثلين الرسميين للنازية اعتبروا فلسفته تعبيراً عن عهد آخر غير عهدهم. ولم تستمر رئاسته للجامعة إلاّ عشرة أشهر. ولم يرتبط اسمه بعد ذلك بأي نشاط سياسي، وبعد الحرب قام بعمل سياسي واحد هو توقيعه مع مجموعة من علماء ألمانيا الغربية على نداء ضد تسليح الجيش الألماني بالأسلحة النووية عام ١٩٥٧.

مصدر هذه المعلومات عن هيدجر هو مجلة Social Sciences الصادرة عن أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفييتي (Vol. 4 N° 1 (11). 1973. p. 179) لذلك فالعلاقة بين فلسفة هيدجر أو شخصه وبين الأيديولوجية الفاشية لا أساس لها. وإنْ كان ذلك لا ينفي عنه العدمية ولا النزعة اللاعقلية. ونرى في رسالة ماركيوز تأثراً واضحاً بما يسميه هيدجر «الأنطولوجيا الأساسية» عند قراءة هيجل، وهي أنطولوجيا موجهة ضد التصور العلمي للواقع وتضع الفلسفة في مواجهة وتضاد مع العلوم(*).

إبراهيم فتحي

(*) العلامة (*) تشير إلى هوامش المترجم العربي أمّا هوامش الأصل الأجنبي فهي ذات أرقام.

المراجع

أولاً: نصوص هيجل:

۱ ـ المنشورات الأولى.

الإشارات الواردة في الكتاب ترجع إلى Trad. Marcel Méry, 2° édition Editions Ophrys, Gap, 1964.

باستثناء نص «حول ماهية الفلسفة النقدية» الذي لم يُترجم إلى الفرنسية، فالإشارات ترجع إلى طبعة Lasson (Leipzig, Meiner).

۲ ـ كتابات الشباب اللاهوتية.

ترجم نص روح المسيحية ومصيرها إلى الفرنسية «L'Esprit du christianisme et son destin. بقلم J. Martin (Paris, Vrin, 1948) والإشارات في الكتاب ترجع إلى هذا النص.

أمّا نص شذرة نسق (مذهب) فرانكفورت» فالإشارة إلى طبعة Nohl 1907.

۳ ـ ظاهريات الروح.

ترجمة Jean Hyppolite - (Paris, Aubier, 1933 - 1941) في جزئين. والإشارات الواردة في الكتاب ترجع إلى الجزء الأول ما لم ينص على الجزء الثاني.

٤ ـ علم المنطق

La Science de la Logique (1812 - 1816) Trad. S. Jankélevitch. Paris, Aubier, 1949. في جزئين. وأعيد نشره في أربعة أجزاء مرقمة على جزئين. ونحن نشير إلى الجزء الأول والثاني على أنهما الجزء الأول (منطق الوجود) وإلى الثالث والرابع على أنهما الجزء الثاني (منطق الماهية ومنطق المفهوم).

٥ ـ موسوعة هايدلبرج.

Edition du Jubilé de Glockner (Stuttgart, 1930).

٦ ـ موسوعة العلوم الفلسفية أو الموسوعة الكبيرة أو موسوعة برلين.

قدم برنار بورجوا Bernard Bourgeois ترجمة (Paris, Vrin, 1970) متكاملة للجزء الأول من الموسوعة (علم المنطق) في صيغه الثلاث؛ صيغة هايدلبرج (1817) وصيغتي برلين (1827 et 1830) لذلك فعند الإشارة إلى نصوص المنطق يأتي الرقم الأول راجعاً إلى «علم المنطق» (ترجمة Lankélevitch التي سبق ذكرها في (٤) من هذه المراجع). ثم تأتي الإشارة بعد ذلك إلى الموسوعة أي موسوعة هايدلبرج (١٨١٧)، وتذكر ترجمة بورجوا ترقيم صفحات الموسوعة بالألمانية بالإضافة إلى ترقيم بورجوا. وقد يُشار مباشرة إلى الموسوعة الكبيرة (١٨٢٧ ـ ١٨٣٠)، التي ترجمها بورجوا عن طبعة مختلفة عن الطبعة التي يستعملها ماركيوز في الأصل الألماني للكتاب.

ومن الملاحظ أن Maurice de Gandillac (Paris, N. R. F, 1970) قدم ترجمة لفقرات الموسوعة (١٨٣٠) بعد حذف الإضافات. لذلك عندما يورد ماركيوز الإضافات نشير إلى الطبعة الألمانية (Werke, Berlin, 1832).

٧ ـ مراسلات هيجل.

المجلدان الثاني (١٨١٣ ـ ١٨٢٢) والثالث (١٨٢٣ ـ ١٨٣١) ترجمة Jean Carrère (Paris, N. R. F. 1963).

٨ ـ دروس في تاريخ الفلسفة.

ترجم J. Gibelin بعض نصوصها (N. R. F., 1954). وقد رأينا من

الواجب أحياناً الإشارة إلى الأصل الألماني (Werke, Berlin, 1832 seg) لأن نص Gibelin المنقول عن طبعة Hoffmeister ليس كاملاً.

٩ ـ دروس في فلسفة التاريخ.

الإشارة إلى ترجمة K. Popaioannou (Paris, 1965, Union Generale d'edition 10/18).

نصوص هيجل لم تُترجم إلى الفرنسية:

يستشهد ماركيوز أيضاً بالنصوص الآتية:

١ ـ منطق يينا.

والإشارات إلى طبعة Lasson (Leipzig, Meiner).

٢ ـ الطبعة الأولى للمنطق (١٨١٢) طبعة أصلية.

مراجع أخرى ورد ذكرها.

١ ـ نقد العقل الخالص لكانط.

والإشارة إلى ترجمة Tremesaygues et Pacaud (Paris, P. U. F., 1950, 1965).

٣ ـ نصوص لشلنج.

استعملنا إشارات ماركيوز إلى الطبعة الألمانية الوحيدة الكاملة.

٤ ـ مؤلفات دلتاي.

لا توجد ترجمة فرنسية كاملة. واحتفظنا بإشارات ماركيوز إلى الأصل الألماني.

٥ ـ لا توجد ترجمة فرنسية لكتابات: Erdmann, Trendelenburg, Phalen, Haering, Hartmann... etc.

لذلك تركنا إشارات ماركيوز إليها كما هي

مقدمة الترجمة الفرنسية

قراءة ماركيوز

لاحظ أحد المعلقين على ماركيوز عام ١٩٦٩ «أن من المؤسف أن تظل
ـالة دكتوراه ماركيوز أمراً مهملاً في فرنسا»(١) ونحن نقدمها هنا اليوم
ـجمة بأقلام فريق من الدارسين في فانتير فيما بين ١٩٦٨، و ١٩٧٠ أثناء
ـلقة الجامعية التي أشرف عليها والتي كانت تناقش ماركيوز.

ولكي نتفادى أي لَبْس يجدر بنا أن نحدد أن هذا العمل إذا كان يعكس
ـاماً بعينيها، فإنه لا ينسجل نفسه داخل إطار إصلاح التعليم بل هو ينتمي
ـحرى إلى هامشه فهنا يمكن في أفضل الأحوال أن يلقى تسامحاً، حيث
ـيطر الميت دائماً على الحي.

وهذا المؤلف من مؤلفات الشباب ثري كثيف وهو يسترعي الاهتمام
ـفة مزدوجة: باعتباره تفسيراً هيجلياً جديراً بالملاحظة يستكشف أصقاعاً
ـة، ومصدراً لموضوعات رئيسية طُوِّرت بناء عليه. وحتى لا نستشهد إلاّ
ـل واحد، فإننا نرى الحياة التي عرفت في كتاب «أيروس والحضارة»
ـتفها دافعاً جنسياً، وفقاً لمصطلحات الموضوع الفرويدي الثاني، تدل هنا
ـ مبدأ الوجود وقابليته للحركة وبنيته الجدلية.

أمّا بالنسبة إلى الأُفق الهيدجري لهذا العمل، فهو يتحدد في آنٍ «بالوجود

---

١ A. de Libéra, La Nef, janvier - mars 1969, n° 36 P. 74.

والزمان» (ومن ثم بالطابع التاريخي الذي يحدد هنا أيضاً الوضع الأنطولوجي للوجود المتعين وللمفهوم الهيجلي) وبكانط ومشكلة الميتافيزيقا (ومن ثم فالمعنى الذي انتسب أصلاً إلى الوجود تحمله فاعلية موحدة للأضداد قريبة من التخيل الترنسندنتالـي، وهي مثله عميقة الجذور في الزمان، إنها الحياة) والأثر الهيجلي المحسوس في فكر هيدجـر، وهو أثر قوي في قراءته لكانط، يجد نفسه بهذه الطريقة وقد سلط عليه ضوء باهر.

والبحث يجري على محورين، وفي مسار مـزدوج موزع بـين كتاب ظاهريات الروح وكتاب المنطق وينصهر كل منهما في الآخر.

إن العقل يصير واقعاً، ولكنه لا يصير كذلك دفعة واحدة. وهذا هو درس كتاب ظاهريات الروح. وفضلاً عن ذلك فإن تعيينات العقل تتطور وفقاً لترتيب (نظام) ضروري، ومن هذه الناحية ينفصل جدول المقولات عند كانط ـ وهو قائمة بسيطة من المفهومـات المتلقاة ـ انفصـالاً حاسـماً عن الانطولوجيا الهيجلية، التي يرجع بناؤها النسقي إلى وحدة تنتمي أصلاً إلى الأنا، وتنتج في كل مرة أشكالاً وبنى جديـدة. ويتحدد نـطاق الصدع الفاصل، ففي سياق منطقي أول، تتحرك المقولات وتتحرك نواحي الموجود وتنتظم في أشكال نوعية من الحياة؛ من مساواتها لذاتها أو الهوية معها داخل الاختلاف. والحق أن الوجود إذا كان يستطيع أن يتجلّى في حركته الموحِّدة، وإذا كانت الفلسفة قد اتخذت لنفسها رسالة «بناء المطلق» وحملت مسؤوليته، فإن ذلك راجع على وجه التحديد إلى أنها ظهرت في سياق تاريخي معين، سياق التمزق الانفصال Entzweiung: في عالم كاد أن يكون فصامياً، عالم ممزق تشيع فيه التناحرات، ويحيط به الفكر بلغة الأضداد، النفس ـ الجسم والروح والمادة . . . الخ.

وهذه الوحدة من الأضداد ـ أي العقل ـ يمكن أن نسميها مع كانط الوحدة الترانسندنتالية للإدراك الواعي، ولكن بعد أن نرفض أن نرى فيها أساساً بسيطاً للمعرفة، فهي تشيد معنى الوجود نفسه وفقاً لقراءة مشتركة بين هيجل وهيدجر وماركيوز.

ومجيء هذا المعنى، معنى النشوء Geschehen ـ فعل ينشأ) في كتاب المنطق إنما يقرأ (بالبناء للمجهول) عبر عبارات ثلاث، تدل جميعاً على الحد الأدنى من الأساس العقلي، وعلى العناصر المطلوبة للإحاطة بـالصيرورة والتفكير فيها وهي على التوالي:

أ ـ الموضوع (= الوجود).
ب ـ الأساس الدائم (= الماهية).
جـ ـ الغرض (الغاية) (= المفهوم).

وهي تنتمي إلى هذه الحركة المتجهة. والحق أن قصة الوجود إذا قمنا بتقسيمها من زاوية تأكيد هذه اللحظات الثلاث، وجدناها تخفي بنية ثنائية الأطراف، ومن ثم يرى هيجل أن السياقين الأولين يشكلان وحدة أو كتلة هي: المنطق الموضوعي (= التحليلي الترنسندنتـالي)، وهو منفصل انفصالاً قاطعاً عن الجزء الأخير، عن المنطق الذاتي، منطق المفهوم.

وبالتالي فالعلاقة النموذجية التي يحققها المفهوم مع ذاته أي الوجود المتعين الهيدجري (وجود الذات الإنسانية)، الوجود الحق لأنه يشتمل على معنى صورته الخاصة ويحيط بها ويكشف عنها، تتخلل الانطولوجيا كلها وتستكملها ونتيجة لذلك ينبغي أخذ الحيطة من الخلط بين تلك العلاقة وبين ملكة أو معرفة يمكن «امتلاكها» كأنها ثوب أو لون.

إن المفهوم يدل على حقيقة الذات الإنسانية فرداً كانت أو نوعاً والتي يسمى واقعها المكتمل الحق فكره. وتتبدّى تلك الحقيقة للأنظار، وهي تظهر على وجه الدقة أولاً في شكل الحياة ثم في شكل المعرفة. وهذا معادل للقول بأن الحقيقة لا تصدر عن المعرفة بل عن الوجود. ولا يكفُّ ماركيوز عن استرجاع ذلك في وقت لاحق أثناء نقده للوضعية «العلمية». فالمعرفة لا تدل على موقف للأنا في مواجهة كلية الوجود ولكنها سلوك مـطابق لقابليـة أنطولوجية تأصّلت في الوجود.

وهنا تتوقف الصيرورة اللازمنية لكتاب «المنطق»، فالدائرة تُغلق ويبدأ

مسار آخر يرمي إلى أن يدخل الآن في بنية الوجود الخبرة والكثافة التاريخيتين اللتين تنتميان إلى الوجود بحق.

فإذا كانت المقولات لا تقدم في الحقيقة إلاّ خلاصة رسم تخطيطي للحركة العينية فكيف يمكن تفسير أن الحياة الإنسانية التي تلخصها جميعها هي حياة تاريخية وملتحمة بالوجود ومندمجة في نسيج العالم ومصيره؟ إن المفهوم المنطقي للحياة يحيلنا إلى تكوينه وأصله، إلى البنية السفلى التاريخية التي لقيت تنمية من حيث الموضوعات الرئيسية في «ظاهريات الروح» على وجه الخصوص، في القسمين الثاني والثالث.

وهل كان من قبيل الصدفة عند عتبة العهد الهتلري أن تكون أشد تحليلات ماركيوز ثراءً وعمقاً والتي اتسمت بطابع فرويدي واضح منذ ذلك الوقت هي التي تتعلق بالسيطرة؟ وليست المسألة هي تتبع هذه التحليلات في تفصيلاتها. ولكننا سنكتفي بملاحظة أن هيجل الذي أضجر فرويد كثيراً وجد نفسه مقابل ذلك يتلقى من فرويد أروع الخدمات، والسيطرة على الطبيعة تمر منذ ذلك الوقت عند ماركيوز الشاب بالسيطرة على الإنسان، ومن ثم فإن إشباع الرغبات ومواجهتها، الرغبة Begierde وليست الأمنية Wunsch يفضي بالضرورة إلى علاقة السيد بالعبد، وأن إعادة بناء الطبيعة بواسطة التاريخ والصراع الطبقي يقوم على تنظيم الاقتصاد، وهذا ما تقصده العبارة الشهيرة في ظاهريات الروح: «لا يحقق الوعي بالذات إشباعه إلاّ في وعي آخر بالذات». والحق أن النضال حتى الموت من أجل هذا التعرّف والاقرار بعيد عن أن يكون بحثاً عن نفوذ محض، بل إن له رهاناً محدداً، هو امتلاك وسائل إشباع الحاجات، والاعتراف بحقوقي على موضوع الرغبة. وهو يبدأ بالمواجهة بين شيئين تشيع فيهما الحياة، ويواصل السير عبر توسّط العنف ويصبُّ في توزيع غير متساوٍ ـ وضروري ـ للحرية.

فالوجود من أجل آخر مماثل في ضرورته للوجود من أجل الذات، وأغلال العبد مماثلة في ضرورتها لحرية السيد، والشيء الوحيد الذي يستطيع أن يضع نهاية للفاقة والسيطرة هو عمل العبد، والاشباع المؤجل لحاجاته

«وإعلاؤها» وهذا العمل أو الإنتاج Poiein(*) الذي لن ينفصل منذ الآن عن الممارسة Prattein حيث تتواشج الطبيعة والتاريخ والاقتصاد والسياسة، يؤسس تعدد أبعاد الروح «أنا الذي هو نحن ونحن التي هي أنا» كما تقول ظاهريات الروح.

ومع مجيء الروح، تصبح الحياة في النهاية على ما يجب أن تكون: معنى للعالم. ومن ثم يتجاوز المصير التاريخي ذاته، ويتحقق في الوجود اللازمني للمعرفة المطلقة. فالزمان كما يقول هيجل هو ضرورة الروح ومصيرها، الروح التي لم تصل بعد إلى حقيقتها، وهي تنكسر (كشعاع من النور) في الماضي والحاضر والمستقبل. وما أن تبلغ الروح المعرفة المطلقة، حتى تمحو الزمان وتستوعبه وتفنيه وتطفئه (tilgt).

والآن نستخلص ما يأتي: إن التاريخية (الطابع التاريخي) من الآن فصاعداً تضع نفسها في سياق انطولوجي جديد. لقد كانت حتى الآن تنسب إلى الذات وحدها ضمن العلاقة النظرية بين الذات والموضوع، وكانت تبدو مكرسة إمّا للاستبعاد أو لتوكيد نفسها ضد العالم. أمّا الحركة الخلاقة للحياة التي ينطلق منها الجدل الهيجلي - المساواة للذات في الاختلاف - فتسمح الآن بترابط منتظم يضم تاريخيه العالم إلى تاريخيه الأنا، ويضم تفسير الوجود إلى تفسير الوجود المتعين (الوجود الماثل هناك أو وجود الذات الإنسانية عند هيجل Dasein).

ويصبح مفهوم التاريخ بذلك ثنائي الدلالة، فهو يدل على:

١ - منطقة من الروح تقابل منطقة أخرى (الطبيعة) وهذا هو المعنى الذي نتلقاه عن نظرية المعرفة التقليدية.

٢ - الكلية التي يحيط بها المفهوم الفكري للصيرورة التي تعلو على الاختلافات الموضعية وتلك الوظيفة المزدوجة هي التي تراها باطنة في

(*) الإنتاج باليونانية Poiesis نشاط يهدف إلى أن يحضر إلى الوجود شيئاً متميزاً من النشاط نفسه أمّا الممارسة Praxis فنشاط يمتلك هدفه داخله.

الانطولوجيا الهيجلية. فالتاريخ يتوقف حينما يتحقق. فما أن تعي الروح مصيرها حتى تمتص صور وجودها الماضية وتتمثلها، إنها تقوم بإلغائها مع إلغاء انسلابها الخاص وإلغاء الزمان. إنها تلغي الزمان ولكن ذلك لحساب البعد اللازمني من حيث الأساس، لحساب الماضي، فالروح ذاكرة والتكرار هو الطابع الجوهري لهذا النمط من الصيرورة. وها نحن أولاء في قلب الحركة التكرارية لدافع الموت الذي يتسلّط على كتاب «إيروس والحضارة»، ولكن ينبغي أن نسير بالترتيب.

ومن هذا المنشأ يتفرّع موضوعان متداخلان. الأول هو الجدل ويؤدّي إلى كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» مروراً بكتاب «العقل والثورة». والموضوع الثاني فرويدي ويتطور في كتاب «ايروس والحضارة». وتتلخص القطيعة مع هيدجر التي ينمُّ عنها كتاب العقل والثورة في إبراز الطابع العملي وحتى الطابع العلاجي وهو طابع متدفق في مؤلفات ماركيوز. فهو بعد أن اغتنت تجربته بأنواع متعددة من المنفى يتطلب تحقيق الفلسفة، لا في نهاية الميتافيزيقا بل في الفعل وهو مثل ماركس الشاب ينطلق إلى البحث عن «العنصر الآخر»، عن الممارسة.

وكانت الفلسفة قد وصلت بعد النسق الهيجلي إلى نقطة اللاعودة ويصدر نفيها منذ ذلك الوقت عن مرتبة من الحقيقة تختلف اختلافاً أساسياً، مرتبة أصبح فيها الفعل مهمة تتضمن تدمير النظام القائم.

كما أن أعمال ماركس أيضاً لا يمكن توجيه الأسئلة إليها في استمرارها دون تحديد لمراحل مختلفة أو قطيعة (انقطاع) من نوع أو آخر تضع خطاً فاصلاً بين العلم والإيديولوجية. ويكفي أن نشير بوضوح إلى: أن مشكلة الثورة إذا كانت تطرح عند ماركس الشاب على أنها مشكلة السعادة، فإنها في رأس المال الذي قرأه ماركيوز قراءة هيجلية مثل لينين، تتعلق بحل التناقضات والتناحرات التاريخية. «إن بنية النظام الرأسمالي ذاتها جدلية» كما جاء في «العقل والثورة» (ص ٣٦٠). وبواسطة ذلك سيمكن تقليص الخلاف

بين هيجل وماركس إنْ لم يكن اخفاء ذلك الخلاف في القول العقلي والدلالة التاريخية، بين «تجاوز» النظام القائم والإطاحة به، بين تفسير العالم وتحويله.

وسواء أكان الجدل ووظيفته التدميرية هيجليين أو ماركسيين، كما وصفتها المؤلفات الأولى لماركيوز، فإنها يشكلان نقيضاً ودحضاً للعالم المغلق، الساكن الذي حللته تلك المؤلفات بالتالي على مستويين مختلفين. «فالإنسان ذو البعد الواحد» يشير ـ على مستوى الوعي ـ إلى اختفاء القوى التاريخية التي كانت تأخذ في الماضي مسؤولية نفي الرأسمالية. فالطبقة العاملة في المجتمعات الصناعية المتقدمة تجد نفسها اليوم مرتبطة بنظام السيطرة ومندمجة فيه، وهي معبأة دوماً ضد أي تغير كيفي فوظيفة العلم «الوضعي»، والدراسات اللغوية الوضعية، والشكل التجاري للفن، واستعادة السيطرة على المضمون «الهدام» للنشاط الجنسي، كلها متماثلة في أنها فصول من كتاب قمعي واحد، ولكن التناقضات لا تنفجر من تلقاء نفسها، والنقد الاجتماعي ينقصه الكثير ـ ليكون وثيق الصلة بموضوعه وهو ليس قادراً بعد على ترجمة نزعته العقلية إلى لغة الممارسة «فالتغير الكيفي» هو مشروع لذات تاريخية جديدة من حيث الجوهر، وضد مجيء مثل هذه الذات يعبىء المجتمع قواه دون توقف لكي يكبت الأساس الغريزي للثورة.

ويمكن تقدير فحوى هذا الكبت موصوفاً بلغة اللاشعور في كتاب «ايروس والحضارة»، حيث يظهر بُعد الطاقة الشهوية «الليبيدو» لأول مرة، وحيث أدرج التأثير والمشكلة العملية أخيراً في نطاق هو نطاقها الحق، نطاق الدوافع. ويكتسب مشروع كتاب انطولوجيا هيجل بذلك طابعاً راديكالياً، إنه لا يناقش الحياة بل تغييرها، والحياة معرّفة هنا في هذا المنظور ووفقاً لمصطلحات الموضوع الفرويدي الثاني، باعتبارها دافعاً جنسياً، ومن ثم فقد أُرجعت إلى بعدها الحق، إلى اللاشعور. لقد قدم فرويد إلى الجدل الماركسي، الاختلاف الكيفي، العنصر الآخر «أي الليبيدو».

ولنحاول أن نسترجع أمام الذاكرة بعض المعالم. في عام ١٩٢٠ اكتشف

فرويد في جوف العمليات الأولية، داخل «درس الهوّة» والجحيم، الذي هو «ما بعد مبدأ اللذة» نوعين من الدوافع: دافع الموت الذي يتجه نحو إعادة الكائن الحي إلى سبات الحياة غير العضوية وسكونها، ودافع الحياة (= الجنس)، الذي يدفع الكائن نحو أن يتحدد بغيره في التزاوج، نحو تكوين وحدات متزايدة الاتساع. ويعبر الاثنان عن نمطين، عن بنيتين للوجود بشرط ألّا نعرِّف الوجود بالقول الاستدلالي العقلي، أي باللوجوس المنتمي إلى السيطرة، بل «بصخب» «إيروس» وتدفق حركته.

إن ما يقترحه «ما بعد علم النفس» الفرويدي (الميتاسيكولوجيا) ليس إلّا نظرية انطولوجية جديدة، فدافع الموت يعبر في سياقه الصحيح عن ثابت من ثوابت الفكر الغربي: هو مبدأ اللاوجود.

ويعني هذا أن الموت يدل من الآن فصاعداً على معطى أولي، معطى ليبيدي. إلّا أننا إذا نظرنا عن كثب، وجدنا النزعة البيولوجية الفرويدية تخفي في أعماقها نظرية اجتماعية. ويكفي لإدراكها أن نفصل ما بين البيولوجيا والتاريخ، وأن نحرر مابعد السيكولوجيا الفرويدية من عناصرها الإيديولوجية. والحق أنه إذا كانت كل أنواع السيطرة تُمارَس باسم مبدأ الواقع وتبذل جهدها من أجل قمع الدوافع الجنسية، فإن هذا ما فرضته «الحاجة الأصلية» (أنانكا Ananka)(*)، الحاجة إلى السيطرة على الطبيعة، ويجب أن نفرِّق بين الكبت البيولوجي الضروري وبين الكبت (القمع)

(*) أنانكا: ترتبط (أنانكا) أي الحاجة في التراث اليوناني القديم بالعبودية (دولياً)، والحاجة تعبر عن وضع الاسترقاق وما يخضع له العبيد من أعمال شاقة، ويرمز لها بالنير الذي يُعلق في رقبه الثيران، أو بسائقة العبيد التي تلهب ظهورهم بالسياط. ومبدأ أنانكا يقضي بأن الذين يمارسون العمل المنتج في الجماعة البعيدين عن اعمال السيادة والتوجيه والإشراف والحرب لاحق لهم في خيرات العمل إلّا فيما يجعلهم قادرين على مجرد مواصلتهم العمل (المترجم).

الإضافي الذي تستدعيه مقتضيات سيطرة تاريخية عَرَضية وينشأ عن مبدأ العائد (المردود). وهل يمكن من الآن فصاعداً أن نأمل أننا بمقدار ما نقوم بتعديل ذلك الكبت الإضافي سنكون قادرين على تحرير الجنس ومبدأ اللذة، أو بإيجاز قادرين على تغيير الحياة؟ أتوجد مَلَكَة تفلت مع لوجوس السيطرة، وقادرة نتيجة لذلك على أن تأخذ على عاتقها مسؤولية مبدأ غير قمعي للواقع؟. إن الخيال، كما أشار فرويد في «صياغات حول مبدأي الحياة النفسية»، يظل مرتبطاً بمبدأ اللذة وحده. إنه يناضل من أجل منطق ليبيدي ويرفض منطق السيطرة. وإن الحساسية المتحررة من طغيان المفهوم، والمرتقية إلى مرتبة مَلَكه عملية قادرة على تأسيس مبدأ غير قمعي للواقع، وبواسطته تستطيع الحياة. «أن تصير غاية لنفسها» أي أن تصير سعادة.

إلاّ أن العقبة الرئيسية حتى في هذا الفرض تظل قائمة: وهي الصلة الحميمة بين ايروس ودافع الموت، ذلك الدافع الذي يكون الزمان ممثله المباشر، والحق أن الزمان إذا كان يهدد دائماً مبدأ اللذة، وإذا ظل حليفاً ثابتاً للسيطرة، والحق أن السعادة إذا كانت تنتمي دائماً إلى الماضي، وإذا كنا لا نتعرّف عليها إلاّ في الضجة التي تحدثها أثناء رحيلها، فإن دافع الموت ليس له من تأثير المخدر إلاّ أقل القليل؛ إنه لا يرمي إلى قمع الحياة بل قمع الألم. وبمقدار ما يبدو الوجود أكثر مدعاة للأمل، فإن الموت يستطيع هو أيضاً أن يكفّ عن أن يكون هدفاً غريزياً، وهذا التحول معادل تماماً لنضال تحتشد فيه كل الطاقة الليبيدية، وتستثمر. وفي واقع الأمر إن الموت يدخل عنصراً من الاستسلام منذ بداية الحياة إنه يخنق الجهود الطوبائية، ولكنه كسائر الضرورات الأخرى يمكن جعله عقلانياً لا يحدث ألماً. «فإن الذين يوجهون الاتهام الرئيسي إلى الحضارة ليسوا أولئك الذين قضوا نحبهم ولكن هؤلاء الذين يموتون قبل أن يحين أجلهم وقبل أن يرتضوا الموت، غارقين في القلق والعذاب (. . .) إن موتهم يولِّد وعياً شقياً بأنه لم يكن ضرورياً، وأن الأمر كان يمكن أن يحدث على نحو آخر» (ايروس والحضارة ص ٢٠٠ ـ ٢٠٤).

وهل نستطيع أن نقدم الرجل وأعماله والطريق الذي قطعه منذ ١٩٣٢

بإيجاز أفضل من ذلك؟ إن طريقه كانت بدايته موضوع الحياة المشرق، ثم تقاطع بمرور الزمان مع خطى الموت. وهذا المسار الذي سيراه كلٌ على طريقته ليس مسألة نتابعها هنا تفصيلاً فلم أقم إلاّ بمحاولة إبراز المعالم الرئيسية وتوضيحها فيما يتعلق بجهد معطاء يفتح لها ذراعيه في مودة وهو يسلط الضوء، وصولاً إلى التناقضات، عند فيلسوف قام بما هو أكثر وأفضل من إمعان النظر في فكر فيلسوف آخر، ومن إلصاق قول على قول، بل منحنا العون في ممارسة الحياة.

مدخل بقلم هربرت ماركيوز

يسعى هذا الكتاب إلى استخلاص وتحديد السمات الأساسية للتاريخية (للطابع التاريخي).

والتاريخية هي صفة ما يعين ويحدد نطاق «التاريخ» بما هو كذلك (بالتقابل على سبيل المثال مع «الطبيعة» أو «الاقتصاد»). وتدل التاريخية على المعنى الذي نقصده حينما نتكلم عن أحد الأشياء قائلين: هذا شيء له وجود تاريخي، فهي تدل على معنى هذا الوجود، معنى الوجود لما هو تاريخي.

وهكذا فالمشكلة بالنسبة للتاريخي، هي النمط الذي يوجد وفقاً له. ولا يتعلق الأمر بالتاريخ كعلم أو كموضوع يدرسه العلم، ولكن بالتاريخ من حيث هو نمط للوجود.

فالمشكلة تتعلق بتوجيه السؤال إلى هذا الوجود عن نشوئه، وعن حركته، وليس هذا السؤال تحكمياً، وهو فوق ذلك قد سبقت الإشارة إليه في كلمة «تاريخ». فما هو تاريخي تتحقق عملية نشوئه على نحو معين، فالتاريخ كنشوء وحركة هو المشكلة المطروحة، وسنعتبر أن نمطاً معيناً للحركة هو المقوم لوجود ماهو تاريخي.

ولا ترمي هذا الإشارات إلاّ إلى تقديم رسم تخطيطي لمفهوم التاريخية لإعطاء فكرة أولية عن اتجاه هذا الكتاب.

فلقد وجدت محاولة استخلاص السمات الرئيسية للتاريخية أول صياغة

لها خلال التاريخ الفعلي حينما ظهر البحث الفلسفي في هذه المسألة.

وأعمال ديلتاي هي بمثابة أعلى مستوى بلغته هذه الأبحاث وما تزال هي التي تقدم حتى اليوم أرضية هذه الإشكالية وحدودها. لذلك يجب أن تتخذ العودة إلى مناقشة هذه المسألة من هذه الأعمال نقطة بدايتها.

ولكن مناقشة نظرية التاريخية التي أقامها ديلتاي سرعان ما تصطدم بصعوبات أساسية، تنجم عن افتراضات ضمنية مهمة غير مصرح بها في مؤلفاته.

فالمفهوم الأنطولوجي «للحياة» بوصفه مركزاً للإشكالية، وعملية نشوء هذه الحياة بوصفها وحدة الأنا والعالم («الطبيعة» والروح) والمسألة التي طرحت على هذا النحو عن معنى وجود هذه الوحدة، والحياة التاريخية باعتبارها «وجوداً محققاً» لكل ما هو موجود، وتعريف هذه الحياة بأنها «روح» وعالمها بأنه «عالم روحي فإنها جميعاً مشكلات تتخطى إطار ـ فرع من الدراسة» ذي طابع فلسفي محض (فلسفة التاريخ على سبيل المثال) وإطار العلوم الإنسانية، وتتفتح على طريقة معينة لتأسيس الفلسفة، وقد أوضح ديلتاي نفسه أن الواقعة الأساسية «للحياة» ليست عنده «نقطة انطلاق العلوم الإنسانية فحسب ولكنها نقطة انطلاق الفلسفة أيضاً» (٧، ١٣١ التخطيط لنا) وهذا مماثل للقول بأن معنى محدداً للوجود عموماً، وبأن نظاماً نسقياً متعيناً لأنماط الوجود المختلفة إذا أُقيم وفقاً لهذا المعنى، يجب أن يكون مفترضاً ضمناً من قبل، حينما تدخل التاريخية الحلبة بهذه الطريقة، وحينما تحتل الحياة التاريخية مكاناً في قلب وفي وسط ما هو موجود وحينما ينسب وجود «الروح» إلى هذا الوسط.

ولا نستطيع مؤقتاً أن نقدم نتيجة هذه الافتراضات الضمنية إلا على هيئة دعوى مؤداها أن الأنطولوجيا الهيجلية[1] هي أساس نظرية التاريخية التي

---

(١) نحن نقصد «بالأنطولوجيا» الهيجلية القضية الأولى عن معنى الوجود عموماً عند هيجل، وتنمية هذا المعنى للوجود وفقاً لأنماط الوجود المختلفة، وشرحه شرحاً نسقياً.

أنضجها ديلتاي، وبالتالي فالأرضية التي تشكلها هي بمثابة أساس للتقليد الذي تنطلق منه بالفعل المسألة الفلسفية للتاريخية. ولكن لكي نستخلص السمات الأساسية للوجود التاريخي ـ وهو الذي وقف ديلتاي عند تقديم رسم تخطيطي له، وإنْ يكن على نحو قاطع ـ يجب تمهيد الأرض لدراسة الأنطولوجيا الهيجلية. فالمفهوم الأنطولوجي للحياة، ومفهوم النشوء (عملية التكون)، ومفهوم الروح، قد يصح القول بأنها الجسور التي تمتد خلف ديلتاي. إن مفهوم المعنى الأنطولوجي للحياة الإنسانية بوصفه تاريخية وتعريفه بأنه «الروح» مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بنوع من الأساس الفلسفي يستخلص معنى الوجود انطلاقاً من «فكرة الحياة» ويطرح نشوء الوجود عموماً بوصفه حركة «حية»، وليست حركة الحياة الإنسانية إلّا نمطاً ممتازاً من هذه النشوء. لقد استرجع مفهوم الوجود الذي طوّره هيجل إمكان أنْ يسفر النشوء التاريخي عن دخيلته في أصالته الخاصة، وكان حاسماً بالنسبة إلى هذا النوع من السفور.

فهذا العمل يهدف إذنْ إلى عرض الاتجاه الأصلي للأنطولوجيا الهيجلية فيما يتعلق بالمفهوم الأنطولوجي للحياة وبتاريخيتها.

ولكي نبرز الصلات التي رسمناها فيما سبق بخطوط عامة اتضح لنا أن من الضروري الشروع في تفسير جديد لمنطق هيجل، لأن التفسير ـ التقليدي لهيجل الذي كان سائداً داخل المدرسة القديمة[٢] فيما مضى بحث عن أساس

(٢) بين الشراح القدامى لهيجل، عالج ي. أي. أردمان في المحل الأول بطريقة شاملة الإشكالية الأنطولوجية الاستهلاكية (وخاصة في كتابة موجز المنطق والميتافيزيقا ١٨٤١). وقد سلم ترندلنبرج بالأهمية المركزية للحركة، التي وضع تحليلها قبل الدراسة المفصلة لمقولات كتاب المنطق (أبحاث منطقية، الطبعة الثانية، ١٨٦٢ الجزء الأول ص ١٤١ وما بعدها). والحركة عنده «نشاط التوسط المشترك بين الفكر والوجود (١، ١٤٠). أنها الفعل الذي «يتغلغل بقدر ما يكون أصيلاً في كل فكر وكل وجود على السواء» (١٥٢). ولكن ترند لنبرج لا يؤسس من ناحية المبدأ الطابع الأنطولوجي للحركة، وما كان يستطيع ذلك ما دام لم يفهم

التاريخية قبل أي شيء داخل دروس هيجل في «فلسفة التاريخ» (والتي كانت في الواقع قد استبعدت أو مالت إلى تجميد اكتشافات «ظاهريات الروح والمنطق»)، وفي رأينا أن هذا التفسير لم يرد أن يعيد دراسة المنطق الهيجلي متخذاً من مفهوم الوجود الذي اكتسب حديثاً محوراً له أو متمسكاً بالأساس الأكثر أصالة الذي يضرب فيه كتاب المنطق بجذوره، وهو أساس يقدمه المفهوم الأنطولوجي «للحياة» وتاريخيتها. ومن الحق أن هذا التفسير التقليدي لم يكن إلّا امتداداً لاتجاه هيجل نفسه نحو أن ينسلخ من موقفه الأول.

بيد أن تفسيراً يسعى لأن يقيم الصلة التي أشرنا إليها هو تفسير يتحدد، على نحو شديد الدقة، بافتراضات ضمنية مطابقة لتحول الموقف التاريخي

الحركة إلّا كشيء ما «متعلق» بالوجود والفكر، إنه يفهمها «مرتبطة» بالفكر والوجود، «كواقعة» بسيطة. ويظن ترندلنبرج أن تعريفاً كافياً للحركة مستحيل لأن الحركة «بسيطة في ذاتها»، فليس من الممكن إلّا حدسها فحسب والإشارة إليها لا تحديدها وتفسيرها (١٥٠). وأن «منطق» هيجل لهو أفضل نقض دون استئناف لمثل هذا التوكيد.

أمّا التفسير الحديث لهيجل ـ وبناءً على أنه يفسح لنفسه مكاناً في الإشكالية التي حددناها لأنفسنا ـ فقد تشبث من جديد بالفصول المناظرة. ولنذكر ببساطة كتاب آرنست مانهايم «من أجل منطق للمفهوم العيني» (١٩٣٠) وهو غير ملحوظ بما فيه الكفاية في رأينا. ويحاول مانهايم أن يدخل السلوك العيني للإنسان العارف في مفهوم «المفهوم» وأن يعيد طرح مقولات المنطق بوصفها أنماطاً للسلوك يتدخل فيها الإدراك العقلي «الفكر هو نمط للوجود بالمعنى اللفظي وبناءً على ذلك فهو نمط أيضاً للسلوك»، «المفهوم بالمعنى الصحيح هو السلوك بالنسبة إلى موضوع مرفوعاً بدرجة تقريبية من المطابقة إلى التمثل، وإلى الوعي» (٣)، ولكن ما يسلب هذا البناء ـ للمنطق العيني الذي شرع فيه مانهايم كل دلالة هو الافتراض الضمني (الذي لم يناقشه مانهايم) لمقولات المنطق الهيجلي داخل إطار استنباطي مختلف أسبغت عليه دلالة مغايرة، ومن ناحية أخرى إدخال مشكلات من المنطق التقليدي وخاصة نظرية الحكم، وهي لا تطابق على الإطلاق البعد الذي قصد مانهايم أن يضع فيه المنطق، فهو بعد ذو أساس مغاير تماماً.

الذي يتخذه التفسير نقطة لانطلاقه. فيجب أن يبين على نحو جلي ما ظل عند هيجل واقعاً حياً (إذ أن الموقف الأصلي لفلسفته كان مغايراً تماماً)، وبقي غير مصرح به لهذا السبب. ويجب بالإضافة إلى ذلك أن يرتب التفسير موضوعه وفقاً للإشكالية الخاصة به ولمقصده الخاص، وهذا وحده يتضمن «تحويلاً». ولا يحدد هذا العمل لنفسه مهمة تقديم تفسير كامل «لمنطق» هيجل في كل جوانبه، بل إن مداره بالأحرى هو تتبع اتجاه واحد أساسي، شديد التحدد، يجب تنحية الاتجاهات الأخرى لكي تفسح له مكان الصدارة وهو بسط مفهوم الوجود والنشوء (عملية التكون) الذي يحمل به الوجود.

وسيجري البحث بالطريقة الآتية: فباتخاذ الموقف التاريخي الأول الذي وجدت فلسفة هيجل نفسها في مواجهته نقطة انطلاق للبحث، سنمضي في دراسة كيف أقام هيجل مفهوماً جديداً للوجود في مناقشته لكانط. فالمعنى الأساسي للوجود الذي يعرف في البداية مفهوم الوجود هو الوحدة الأصيلة للتضادات بين «الذاتية» و«الموضوعية» بين (الوجود لذاته، الوعي، وبين الوجود في ذاته، الوجود ـ الذي يوضع في المقابل أي الموضوع).

وبمقدار ما فهم هيجل هذه الوحدة بوصفها وحدة موحدة، وأدركها بوصفها عين نشوء الموجود (عملية تكون الموجود نفسها) فإنه يعترف بالحركة بوصفها طابعاً جوهرياً للوجود. وعلى هذا الأساس تتطور مناطق (أنحاء) الموجود المتباينة باعتبارها أنماطاً كثيرة متباينة لقابلية الحركة (للوحدة الموحدة). وتقوم كل منطقة بحركتها الأكثر أصالة وحقيقة، ويفسر هيجل هذا النشوء بأنه الصفة الأنطولوجية لمقولات المنطق التقليدي، وهكذا يلخص هيجل تاريخ الموجود بأنه نشوء لا يوجد فيه إلّا الموجود على وجه العموم.

وثمة فكرة محددة تقود بدورها هذا التطور: فكرة قابلية الحركة، الحركة الأكثر أصالة التي تحقق وتكمل وحدها معنى الوجود، الحركة التي هي وحدة موحدة حقيقية والتي يكتمل فيها نتيجة لذلك تاريخ الموجود، فالوجود

المفكر، أي المفهوم، يتأسس بوصفه هذه القابلية للحركة، وهو نتيجة لذلك الوجود الحق دون منازع.

ويوضح هيجل من الآن فصاعداً أن تاريخ الموجود لا يصل إلى تمامه إلاّ مع وجود «الحياة» حيث يوجد الموجود بوصفه كذلك وجوداً فعلياً في حقيقته، فالحياة هي الشكل «الأول» و«المباشر» للفكرة، «والمفهوم» متحققاً تحققاً فعلياً في حريته و«حقيقته» وتوجد الحياة باعتبارها وحدة «الذاتية» و«الموضوعية» بحيث تصبح هذه الوحدة بالنسبة إليها «أساس وماهية» الموجود. وعلى هذا المستوى وحده تستطيع فكرة الحياة أن تقدم الوحدة الموحدة الحقيقية في النشوء الحر للمفهوم، وتستطيع فكرتا «المعرفة» و«المعرفة المطلقة» أن تنفصلا عن الحياة باعتبارهما أعلى أشكال «الفكرة». إلاّ أن هناك انشقاقاً (انقساماً) يحدث أثناء بسط فكرة الحياة في «المنطق». فالتعريفات التي تقدم في هذا الكتاب لوجود الحياة تشير وفقاً لمعناها إلى نشوء الحياة في تاريخيته، ومع ذلك ففي كتاب «المنطق» يبدو في الظاهر أن جميع مقولات التاريخية قد تم تجاوزها. فالحياة إنْ صحّ القول تتغلب على تاريخيتها الخاصة بارتفاعها إلى صورة «المعرفة المطلقة»، وهي صورة لا تاريخية من حيث الجوهر. إنها تسير إلى «ما بعد» تاريخها الخاص، وهذا الانشقاق الذي نلاحظه هو نتاج مترسب عن تغير حاسم في طريقة تأسيس الأنطولوجيا، وقد سبق أن أخذ هذا التغير مكانه في (المنطق)، ولكن أصداءه ظلت تتردد داخل نسق الفلسفة الهيجلية بأكملها. ويجب بعد ذلك العودة إلى تفسير المراحل السابقة للتأسيس، ونجدها مسجلة في «كتابات الشباب اللاهوتية» وفي «ظاهريات الروح». ونجد نتيجتها واردة في مفهوم الحياة في كتاب «المنطق». وان تفسيراً لأبرز فقرات هذه الأعمال لا بدّ أن يسعى لبيان أن تأسيس الأنطولوجيا كان قد تحقق في الأصل وفقاً «للمفهوم الأنطولوجي للحياة» في اكتماله، فهذا المفهوم قد استوعب دراسة التاريخية باعتبارها سمة أنطولوجية مميزة للحياة.

لقد فهمت الحياة في تاريخيتها فهماً صحيحاً باعتبارها «جوهراً كلي

الحضور»، باعتبارها «عنصراً كلياً» (وسطاً شاملاً) للموجود، ويتيح هذا العنصر بالتالي اكتشاف مناطق الموجود في علاقتها بالحياة وتحديدها.

وهذا يعني في الوقت نفسه إتاحة إمكان لرؤية جديدة تحيط بالمشكلات التي تطرحها تاريخية الحياة. وكان المبدأ الذي انعقدت له السيادة منذ ديكارت، المبدأ الذي لم يتجاوزه كانط أبداً، على حد قول هيجل، هو الثنائية الأصلية بين الذاتية والموضوعية، وسمو مكانة الذاتية التي أدّت في مسراها إمّا إلى أن تختفي التاريخية تماماً عن الأنظار من حيث أنها نمط لوجود الذاتية وإمّا إلى تعريفها عن طريق التقابل بينها وبين نمط وجود الموضوعية. ولكن هيجل باكتشافه الوحدة الأصيلة الحقة لهذين النمطين من الوجود، وبكشفه عن تحقيقها في وجود الحياة، يكون قد دلل على إمكان تنمية تاريخية الحياة في وقت واحد مع تنمية تاريخية الموجود الذي تحققه الحياة وحدها (أي العالم).

وهذا العمل مدين لأبحاث مارتن هيدجر الفلسفية بكل ما يمكن له أن يقدم من إسهام في عرض هذه المشكلات وإيضاحها. وليكن إبرازنا لذلك مرة واحدة هنا بديلاً لكل الإشارات الجزئية في مواضعها الخاصة.

الجزء الأول

تفسير كتاب المنطق لهيجل - وفق إشكاليته الأنطولوجية
الوجود باعتباره قابلية للحركة(*)

(*) الوجود «المحض» Sein (دونما تعيينات). الوجود باعتباره وجوداً، متميزاً من هذا الموجود Seindes أو ذاك، ولكنه مشترك بين الموجودات الجزئية. والوجود ليس كياناً [illegible] بذاته فوق الموجودات أو خارجها، بل هو عملية تكوين (نشوء) كل موجود [illegible] احله المختلفة [illegible]
جزئي، والحركة التي ينتقل فيها بين حالاته ومن [illegible] موحدا بينها، محتفظا بنفسه وسط [illegible] [illegible]تغير، فالوجود هو توحيد [illegible] قابلية للحركة. ووجود الموجودات عند هيجل هو مرورها بحالات مختلفة لإثـ[illegible] ـباتها على الحالة الراهنة، وتلك الحالات هي لحظات من عملية كلية، فالوجود [illegible] التوحيد، وهو عملية نمو باطنة.

(١) الجوانب التاريخية لموقف الابتداء الذي ساد مؤلفات هيجل الأولى

سننطلق من النص الذي عرض فيه هيجل لأول مرة الإشكالية الأصلية لفلسفته: «الاختلاف بين النسقين (المذهبين) الفلسفيين لفشته وشيلنج» (١٨٠١)(*):

«حينما اختفت القوة الموحدة من حياة الناس، وحينما اكتسبت الأوضاع استقلالها بعد أن فقدت علاقتها الحية وفعلها المتبادل الحي، ولدت الحاجة إلى الفلسفة» (المنشورات الأولى، ص ٨٨). فالفلسفة وقد فهمت بوصفها شيئاً تحتاج إليه الحياة الإنسانية، وضرورة للحياة الإنسانية تجد وضعاً تاريخياً محدداً تستطيع فيه وحده أن تولد: هو وضع «الانقسام»(**).

(*) العنوان في الأصل الألماني يشير إلى نسق (مذهب) في صيغة المفرد، فالمقال لا يناقش مذهبي فشته أو شلنج أو هيجل، أو أي مذاهب أخرى ولكن المذهب (بالتعريف) أي الكل المتصل الذي يجمع العناصر الإيجابية من كل مذهب وتتطور نحوه الفلسفة الحديثة، وكل فلسفة.

(**) والقوة الموحدة (القدرة على التوحيد Die Macht der Veringung) التي فقدت هي انهيار دولة ـ المدينة اليونانية، وا لجمهورية الرومانية وتحويل المواطن الجمهوري ذي الروح الجمعية البطولية إلى الفرد الأناني البورجوازي في المجتمع الحديث، وتدمير الحياة الاجتماعية المتآلفة المنسجمة التي تمتع بها الفرد. وهذا هو وضع الانقسام أو الانشعاب (Entzweiung) أي الانقسام إلى شعبتين، شعبة تضم ما يتعلق بالذات وشعبة ما يتعلق بالموضوع، وبينهما صراع وتطاحن.

«الانقسام هو مصدر الحاجة إلى الفلسفة، من حيث إنها ثقافة العصر والجانب الضروري المعطى من الشكل العيني، ولقد انعزل في الثقافة ما هو تجلٍ للمطلق عن المطلق، وفرض عليه الثبات كعنصر مستقل. ولكن التجلي لا يستطيع في الوقت نفسه أن يتنكر لمصدره، ويجب عليه أن ينحو إلى تشكيل شتات تحديداته واستيعابها في كل واحد» (٨٦).

وسنبحث أولاً في دلالة هذا الانقسام، وفيما هو العنصر الذي انقسم (تجزأ).

وقد عرّف هيجل الانقسام بأزواج متضادة، الروح والمادة، النفس والجسم، والإيمان والفهم، والحرية والضرورة، (٨٧) والوجود واللاوجود، والمفهوم والوجود، والتناهي واللاتناهي (٨٩). وهذه المتضادات تأخذ طابعاً عينياً في وضع تاريخي محدد: فمع «تقدم الحضارة» اتخذت هذه المتضادات «شكل تضاد بين العقل والحساسية، والذكاء والطبيعة، أي اتخذت بالنسبة إلى المفهوم الكلي صورة تضاد بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة» (٨٧).

وفي وضع الانقسام تسير الحياة الإنسانية في عالم من التضادات والتحديدات (القيود) الصارمة، فعالمها هو مملكة التعيينات (المشتركة) المعزولة حيث تتعين حدود كل واحد بمأمن من كل آخر. هذا عالم من الهدوء الشامل حيث «للفهم»(*) ـ وهو معادل هنا عند هيجل للفهم المشترك ـ القيادة المطلقة: إنه يخلق «عدم اكتراث (لا مبالاة) الطمأنينة الاستتباب الشامل (أو الرسوخ الشامل)» وتثبيت «وجهات نظر دقيقة» تسمح للإنسان «أن يسلك بطريقة معقولة في الحياة» «التي منها يبدأ وإليها يعود» (٩٤).

(*) الفهم Verstand عند هيجل ينصبُّ على تحديدات ثابتة ويبرز الفروق بينها ويعالج كل خاصية باعتبارها مستقلة وهو عنده مرادف «للفهم المشترك» الذي يسود الحياة اليومية. وهو يقابل التفكير النظري الجدلي، الذي يقوم به العقل Vernuft، فيوحِّد الأضداد في كل موحد بعد أن يحطم ما يفرضه الفهم من ثبات. وتبدأ الفلسفة من الصراع ضد الفهم المشترك وطمأنينة الحياة اليومية الخانعة.

والفهم يعتبر كل موجود يلقاه ساكناً مثبتاً محدوداً له مغنى واحد منعزلاً، وضعياً (موجباً)، قانعاً مغتبطاً بعقد الصلة مع هذه الموجودات وبتثبيت هذه العلاقات بطريقة تنطبق عليها جميعاً.

وباستكمال هذه التحديدات، وبالمضي نحو تجزئة جديدة وتضادات جديدة: «ان المطلق بعد أن يضيع في الأجزاء، يدفع الفهم إلى أن يتطور نحو تباين لامتناه، ولكن الفهم حينما يبذل قصارى جهده لكي يمد نطاقه بلوغاً إلى المطلق، لا يسعه مع ذلك إلاّ أن يعيد إنتاج نفسه دون نهاية منهمكاً بنفسه» (٨٧).

فكل موجود يفرض نفسه علينا أولاً في تعين واضح، وأحادي المعنى، كنقطة ثابتة في حضن تغاير العالم ووسط هذا التغاير (التباين) إنْ صح القول، نقطة ذات حدود قاطعة «كلحظة محدودة من الحاضر» هنا والآن (١٠٣). وتظهر العلاقات بين الموجودات المفردة بالثبات عينه وأحادية المعنى عينها، هذا الموجود هو ذاك، إنه ذاك وليس شيئاً آخر، إنـه الوضعي «الموجب»(*) المتعين بهذه الطريقة أو تلك، وهو يستبعد من نفسه ما لا يكونه

(*) مسألة «الوضعية» عند هيجل الشاب: الوضعية هي انعكاس زائف شائه للواقع التاريخي الراهن، واقع الانفصال بين النشاط الذاتي الحر للفرد من ناحية والواقع الموضوعي، بأشيائه الخارجية الميتة المعطاة متمثلة في قوانين «أخلاقية» تفرضها سلطات دينية مطلقة. وهو يقارن بين العقيدة الذاتية التي تجد تعبيراً عنها في المشاعر والأفعال الحرة التلقائية وبين العقيدة المفروضة (الوضعية)، الأولى مثل الكائنات الحية في الطبيعة، والثانية مثل الحيوانات المحنطة في المتاحف، وتلك الديانة الذاتية عنده ديانة شعبية بحق لا تقف عند خلاص روح الفرد.

والوضعية هنا تعني الموضوعات الزائفة للأفكار الغيبية السائدة، وهي امتداد وإسقاط لأنماط وجود سائد.

وهو في كتاباته الأولى بواجهها بذاتية خلاقة، ويلاحظ هنا أن نظريته في «الوضعية» ارتبطت بنظرية في الموضوعية عموماً. فلكي يحطم الموضوعات الزائفة أذاب الموضوعية الواقعية للعالم في ذاتية خلاقة.

Lu Kàcs, The Young Hegel. London. 1975. Chapter 6.

في كل مرة باعتباره سالباً. ولكن عندما ننظر عن كثب نجد هذا العالم الثابت بمعناه الواحد مزعزعاً. فكل موجود هو شيء «وضعي» أي شيء «يوضع» ولكن خلال اللحظة التي يوضع فيها بوصفه هذا الموجود بعينه، نجد موجوداً آخر يحيط به ويكتنفه، ليس إيّاه ولكن على نحو من شأنه أن يصبح هذا الموجود «الذي ليس إيّاه»، أي السالب منتمياً إلى وجود الوضعي الموجب نفسه، إنه سالبه الخاص وهو وحده الذي يجعله ممكناً بوصفه هذا الموجود بعينه، بوصفه موجوداً وضعياً «موجباً» على وجه العموم.

(فالكرسي لا يكون ما هو عليه، بوصفه كرسياً إلّا حينما توجد منضدة لا تكون هي الكرسي ـ أو فلنقدم مثلاً آخر استخدمه هيجل نفسه: إن المرج لا يكون مرجاً إلّا في «تضاده» مع الغابة والحقول المزروعة. . . . . الخ). إن كل وجود[1] (من جهة أنه قد وضع) لهو في تضادٍ وتقابل مشروط وشارط معاً (٩١)، ففي وجوده محاصراً ممسكاً به يثوب إلى الجانب الآخر من نفسه، فهو ليس مستقلاً، ويحتاج إلى أن يكتمل: ـ فالفهم المشترك «يكمل هذه التحديدات الخاصة به حينما يضع التحديدات المضادة بوصفها شروطاً: وتلك الشروط في حاجة إلى الإكمال نفسه، ويتتابع عمل الفهم إلى ما لا نهاية» (٩١)، ويمثل تلك الطريقة التي تحدث بها الأمور في البعد الأفقي حيث تتأسس في التجاور المكاني وضعية «إيجابية» الموجود على سلب لامتناه غير متعين يحدث الأمر نفسه في البعد الرأسي أيضاً أي في التتالي (التعاقب) الزماني: فكل «وجود» هو وجود صائر، وصيرورة «وجود» آخر، فهو من حيث أصله نفسه مرتبط بتغاير لامتناه من الموجودات الأخرى، وهو يتحول إلى تغاير جديد لامتناه ينبثق منه. «إن كل وجود يتتجه الفهم هو وجود

---

(١) هنا يدل «الوجود» عند هيجل دائماً على الموجود بوصفه متعيناً: على هذا الشيء هنا والآن. وهو ليس إذن الموجود بوصفه موجوداً محضاً (ôn ei ôn) (الموجود بما هو موجود) ولن نستطيع إلّا فيما بعد أن نحدد هذا المفهوم، وأن نقيم تمييزاً بينه وبين ما يشكل عند هيجل الموجود بوصفه موجوداً.

متعين، والمتعين يجد اللامتعين أمامه وخلفه. ويوجد تباين وتغاير الوجود دونما سند يدعمه بين ليلين، إنه يرتكن إلى العدم، فعند الفهم ليس اللامتعين شيئاً، إنه يصبّ في العدم» (٩١) وهكذا يلقى العالم الموضوعي للفهم ضياعه في «الثراء اللامتناهي» (المصدر نفسه).

فما هو إذنْ هذا الثراء اللامتناهي الذي يلقى الضياع فيه عالم الفهم بهدوئه وطمأنينيته، عالم الانقسام المستتب؟ ليس ذلك لدى الفهم إلاّ العدم بكل تأكيد. فمن وجهة نظر الانقسام، يكون التركيب المطلق عالماً آخر، وجوداً غير متعين يفتقر إلى الصورة متعارضاً مع تعينات الانقسام. إن المطلق هو الليل والنور أكثر منه شباباً، والتفرقة بين الاثنين، مثل شروق النور خارج الليل، هي اختلاف (فصل) مطلق، فالعدم هو الحد المنطقي الأول الذي يتقدم على كل وجود، على كل تغاير للمتناهي (٨٩ وما بعدها).

ويجب أن يبقى مفهوم «المطلق» كذلك في هذا اللاتعين حيث تركه هيجل نفسه بادىء ذيّ بدء ويكفينا الآن أن المطلق لا يمكن فهمه إلاّ بالتضاد مع «الموجود»، وهو نسبي من حيث الأساس مأخوذاً في علاقاته مع الفهم وفي الأوضاع التي يتخذها، وهو في كل مرة يتعين: بوصفه نفياً لهذا الموجود، إنه «المطلق السلبي» من حيث الأساس (٩٠). وعلى وجه العموم ليس المطلق أحد الموجودات أو منطقة من مناطق الموجود ـ لهذا فهو بالنسبة إلى الفهم وحده، لا متعين مفتقر إلى «الصورة» على نحو مباشر (نفْي بسيط)، إنه «الليل» و«العدم» ولكنه ليس ليلاً أو عدماً فارغين: فقد صدر عنه «كل وجود محدد، وكل المتناهي». فالمطلق هو وحدة «الوجود» وجملته، وهو يضم كل موجود منعزل، فانطلاقاً منها وحدها يستطيع كل وجود أن يعرف بوصفه هذا المتعين، وحيث تظهر كل الأوضاع وأضدادها.

وما للوجود من هذه الوحدة وتلك الكلية الماثلتين في أساس كل نسبية للموجود هما ذلك الذي تفادى كل إشارة وإسناد، أي «المطلق»، لأنه هو

عينه أساس كل علاقة وأرضيتها، والأساس الذي تتحرك عليه كل الأوضاع والأضداد دون انقطاع، والذي عليه تولد وإليه تعود.

ولكن هذه القضية التي تعبر عن العدم والليل بوصفهما حقيقة العالم بعد أن أصبح قابلاً للإدراك، تضع في الوقت نفسه هذا العدم وهذا الليل في بداية الفلسفة، فيجب أن تمر قبل ذلك، باضمحلال العالم القابل للفهم لكي تستطيع بذلك وحده أن تحدد مهمتها: ففي مواجهة العالم المعتدل «المستوي على قدميه» هناك عالم الفلسفة «المقلوب»: وفي مواجهة الهدوء الشامل هناك الاضطراب الشامل. ويمكن أن نحدد استباقاً مهمة الفلسفة بأنها «استعادة كلية» العالم المنقسم (٨٩)، وبأنها بناء المطلق (٩٠). وقد رأينا أن عالم الانقسام والأضداد والتحديدات الصارمة يجد أُفُوله داخله. ولكن ما يبقى حينئذٍ ليس «لا شيء» على وجه الإطلاق، فالموجود لا يختفي ولكنه يعود إلى «أصله»، ويظهر أصله متجلياً في أفوله على وجه الدقة. فالانقسام «تجلٍ»؛ ففيه نفسه يظهر شيء ما، ويتكشف شيء ما، فالتجلي لا يستطيع أن يتنكر لأصله (٨٦). فالعدم، «ليل الكلية» يظهر في البداية بوصفه أصلاً، وبوصفه أصلاً على وجه التحديد، يظهر باعتباره ما يؤدي إلى الانبثاق والبزوغ «كنشاط لا متناهٍ من الصيرورة والإنتاج» «كحيوية مفرطة» (٨٧).

وبتلك الطريقة يكون هذا الذي ينقسم قد مر بتعيين أول:

«الانقسام الضروري عامل للحياة يتشكل طيلة الأبد في عملية التضاد» (٨٧) فما انقسم هو انقسام لكائن ينقسم هو نفسه، من «واحد» أصلي، في الوحدة التي يمكث فيها. وهذه الكلية، هذه الوحدة، أصلية. إنها أصل، فمنها في المحل الأول ـ ينبثق عالم المتقابلات والتحديدات ـ كما أنها بوصفها وحدة أصلية في الوقت نفسه هي الوحدة الموحِّدة التي تنجب هذا العالم بوصفه عالماً على وجه العموم وتدفعه إلى النشوء، «فالمطلق»(*) يصير مرئياً

(*) المطلق: في مرحلة الشباب عند هيجل، عندما كان يدرس عالم الانقسام والانفصال والوضعية والفهم المشترك، أي عالم الكائنات المنعزلة المتضادة هو عملية توحيد =

بوصفه، «تركيباً مطلقاً» سمته الأولى الوحدة والكلية، وهو بوصفه وحدة وكلية، أصل، إنه صيرورة وإنتاج، ونشوء، وقابلية للحركة(*).

ولكن إذا كان الانقسام ضرورياً، بل إذا كان يشكل أيضاً عين نشوء المطلق، وإذا كان المطلق ليس إلاّ هذا الذي ينقسم، فإن «استعادة الكلية» وبناء المطلق كمهمة للفلسفة لا يمكن أن يعني تخفيف التناحرات وإلغاءها، كما أنه ليس من الممكن إقامتها في مواجهة «التضاد والتحديد بوجه عام» (٨٧). بل يجب بالأحرى أن يُشار إلى ما هو تجل للأصل على أنه كذلك فعلاً، فحينئذٍ فقط سيصير ما هو عليه في الحقيقة. فاستعادة الكلية تدل على

= الأضداد (التي يقوم بها العقل) وهي متغلغلة في جميع أجزاء الواقع، وتلك العملية تعيد تشكيل كل جزء تفصيلي بحيث لا يوجد إلاّ في علاقته بالكل، وهذا الكل نقيض تام لواقع الانفصال والانقسام. وليس المطلق واقعاً قد تحقق بالفعل، بل هو مجموع مفهومات العقل. ويؤكد هيجل على الدور السلبي للعقل، فهو يهدم عالم الثبات المطمئن لذلك فالمطلق «عدم»، وهو «ليل». لأنه يطمس تفصيلات عالم الانقسام والفهم المشترك ذات التحديد الواضح الجلي.

إن العالم بعد أن أصبح منعزلاً عن الحاجات الحقيقية للناس كما يقول هيجل ـ أدّى إلى ظهور أضداد حقيقية هي التي يتضمنها الفهم المشترك: فكر الانعزال والانقسام، والرضوخ لسلطان الوضع القائم، والعمى عن رؤية الإمكانات التي لم تتحقق بعد، إمكانات استرجاع الوحدة الضائعة بين الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية. وتلك الإمكانات الغائبة هي (العدم).

(*) النشوء das Geschehen (advenir بالفرنسية) يُلاحظ أن جذر الكلمة الألمانية مشترك مع كلمة تاريخ (Geschichte) والنشوء عند هيجل معناه أن الوجود هو عملية تكوين كل موجود جزئي (كما جاء في هامش عن مصطلح الوجود في عنوان هذا الفصل). وهي لا تعني في هذا الكتاب «الحدث الفعلي» كما تعنيه الكلمة في مدلولها المباشر لأنها تصنف أعلى تجريدات ممكنة مثل الوجود بوصفه كذلك، وهي إحدى مقولتين فرعيتين يندرجان في منطق هيجل تحت مقولة «الصيرورة» (المقولة الفرعية الثانية هي الفناء).

والكلمة العربية تعني الحدوث والتجدد كما جاء في المعجم الوسيط وقد استخدمت كثيراً على الأقلام في معرض الحديث عن التطور، عن النشوء والارتقاء.

بناء للمطلق يؤسس هذا المطلق بوصفه هذا الذي ينقسم بالضرورة. «بيد أن مهمة الفلسفة تتألف من. . . . وضع الوجود في اللاوجود (العدم) من حيث أنه صيرورة، والانقسام في المطلق - من حيث أنه تجليه والمتناهي في اللامتناهي - من حيث أنه حياة» (٩٠). فاللاموجود واللامتناهي والمطلق يمكن أن يتعين بوصفه وحدة وكلية «الوجود» في مواجهة التغاير اللامتناهي للموجود. و «بناء المطلق» كمهمة للفلسفة هو إذنْ منذ بداية المسيرة بناء **الوجود بوصفه قابلية للحركة**، بوصفه «صيرورة» و «تجلياً» و «حياة»

وتلك المهمة تضطلع بها الفلسفة وتنجزها. في صورة زمانية «إنها عَرَضية «ممكنة الحدوث» في الزمان» (٨٨): وكما أن الفلسفة تظهر في وضع معين من الحياة الإنسانية كضرورة وحاجة فإنها ترى نفسها بالمثل وقد اختصت بصورة معينة يصبح الانقسام في ظلها واقعاً فعلياً يسود الحياة. وعلى هذا النحو يضفي هيجل على الوضع الابتدائي للمشكلة طابعاً عينياً، في غمار اقترابه من نقد الفلسفة **الكانطية**، وفيها يقدم أمام العصر صورته المتعينة من الانقسام. إن الانقسام نفسه ضروري وهو «أبدي» بمقدار ما تكون الفلسفة أبدية، ولكن صورة الانقسام لها مقام حرج في بيئة ما. (٨٨). - وهذه الصورة تُقدَّم بوصفها الخيط الهادي في هذه المناقشة. إنها الانقسام بين العالم العقلي والواقعي، بين العقل والحساسية و «فيما يتصل بالمفهوم الكلي: بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة» (٨٧).

وهكذا يتضح وضع الإشكالية الأصلية بدءاً من الآن، وعلى أرضيتها سيلتزم هيجل بالتعبير عن فلسفته. «وطالما أن الانقسام معطى»، فالأمر يدور بالضرورة على محاولة تجاوز التضاد بين الذاتية والموضوعية اللتين فرض عليهما الثبات وعلى تصور وجود العالم العقلي والواقعي المكتمل باعتباره صيرورة وتصور وجود هذا العالم كنتاج، «كإنتاج» (٨٨).

وهذه العبارة تنفذ الآن إلى قلب الأنطولوجيا الهيجلية. فالمسألة المثارة هي تأسيس معنى للوجود يقع إلى جانب (ويقع في نهاية الأمر فيما بعد) التناحر التقليدي بين الذاتية والموضوعية، وهو يحتفظ بهما في ذاته ويتجاوزهما

في آنٍ معاً. فالصيرورة والحركة ينتسبان إلى الموجود، لا بصفة كلية غامضة فحسب (كما لو كان كل موجود هو في حركة وصيرورة، أو أشياء أخرى من هذا القبيل)، ولكن الحركة تعرض الآن بوصفها تعييناً أنطولوجياً للمطلق، بمصطلح شديد الدقة للمفهوم. إن مفهومي «الإنتاج» «والنتاج» يعاودان المجيء حتى آخر التطورات في المنطق الهيجلي، كما يُوجدانِ مراراً وتكراراً في كتابات شلنج المعاصرة لها، وهما لا يُوجدانِ هناك مصادفة، بل لأنهما يعبران عن النمط الأساسي والحاسم لحركة المطلق (وفي العبارة التالية، يقول هيجل عن الصيرورة والإنتاج إنهما «نشاط العقل» بمعنى المطلق). وفي هذه الشروط من المهم أن نحاول هنا القيام بتفسير أول لهذين المفهومين.

إن «وجود العالم العقلي والواقعي» يجب أن يُفهم بوصفه نتاجاً، بوصفه إنتاجاً. وبوصفه نتاجاً لا يعني ببساطة بوصفه موجوداً هناك من قبل مستقراً في ذاته في وجوده الماثل هناك، كشيء ما «يقتاد» دائماً ويُساق «ويوضع» بوصفه وجوداً ماثلاً هناك. فهذا الشيء نتاج ماذا؟ والإجابة الفورية هي إنه نتاج للمطلق. ولكن هذا المطلق ليس في الخارج أبداً، فوق «الوجود» أو تحته. «فالوجود» المنقسم هو عين وجود المطلق الذي ينقسم والذي لا «يظهر» كمطلق إلاّ في وقت انقسامه نفسه. ولا يجد النتاج إذنْ أصله أي المطلق، خارجه ـ فهذا الأصل ماثل داخله وفقاً لنمط لم يصرح به بعد. «والوجود» بقدر ما يكون نتاجاً هو إنتاج، سواء أكان انطلاقاً (انعتاقاً) أو استمراراً، أو «تحديداً للوضع». وماذا ينتج النتاج؟ لا شيء إلاّ نفسه. «فالوجود» من حيث إنه «نتاج» ومن حيث إنه قد «وضع من قبل»، ينتج نفسه، ويضع نفسه كما هو. وعلى هذا النحو يمد نطاقه ويصل إلى وجود ماثل هناك. فالإنتاج إذنْ في التعبير الصحيح هو إعادة إنتاج: إنتاج متكرر، إعادة إنتاج لما أُنتج من قبل. وفي الحقيقة إن مفهوم «الإنتاج الذاتي» أو «إعادة الإنتاج الذاتية» تنشأ الآن في هذا السياق الموحد (٨٨ و ١٠٤). وبعد ذلك سيبرز في «ظاهريات الروح» وخاصة في المنطق هذا النمط للوجود على نحو مسهب.

«فوجود» هذين العالمين قد ألقي به إذنْ إلى المطلق. إنهما يضعان نفسيهما

فيما كاناه من قبل. ولم يعد الأمر «صيرورة» في بساطة بل نمطاً شديد التحدد من الصيرورة، صيرورة وجود صائر «كانت تسري فيه الصيرورة». ويقول هيجل معبراً عن ذلك بوضوح: الوجود الصائر (وليس الوجود) يجب أن نعقله بوصفه صيرورة، وبوصفه وجوداً صائراً، يجب اعتبار ما صاره من قبل صيرورة. وينبغي أن يصير ما يكونه وما كانه دائماً.

ولم يطرح هيجل إلاّ في «المنطق» الدلالة الأساسية لهذه التعيينات وعرضها الأنطولوجي الخاص. ولكن المفهوم الأنطولوجي المركزي عند هيجل، **الوجود كقابلية للحركة**، قد عرض هنا، وفقاً للاتجاه الذي يهيمن على الأنطولوجيا بأسرها. إنه يحيط بمجمل تباين الموجودات المنفصلة والمتضادة في كلية المطلق التي منه تنبثق وفيه تمكث. فالمطلق في الوقت نفسه منظور إليه كقابلية للحركة، وبعبارة أخرى كنشوء لهذا الانبثاق. فكل موجود لا يوجد فعلاً باعتباره هذا الموجود هنا والآن إلاّ في انبثاق الكل. إنه يوجد بواسطة «علاقته بالمطلق»... وحدها (٩٤). فوجود العالم العقلي والواقعي هو صيرورة وجود صائر، إنه التحديد الصحيح لمكان ما سبق وضعه وهو لا يوجد إلاّ داخل هذا النشوء.

ويمكن القول إن تشخيص المطلق بواسطة نمط تحركه بوصفه انقساماً ذاتياً للوحدة الأصلية (الواحد الأصلي) ووضعاً ذاتياً لما هو موضوع قبلاً قد قدم لنا باتجاه محدد جداً. وستكون مهمتنا هي الكشف عن الإشكالية الأولى في الفلسفة الهيجلية بحيث يصبح هذا الاتجاه مرئياً بادياً للعيان على أقل تقدير. وسيلقى مفهوم المطلق بالمناسبة نفسها أول إيضاح شامل له.

إن الطابع الأول لتجلي المطلق كان طابع الوحدة. وقد ظهر بوصفه الوحدة الأصلية للانقسام والأضداد. وقد تأكدت هذه السمة وتم الاحتفاظ بها في التعيينات التالية جميعاً. فالمطلق من حيث إنه هذه الوحدة، هو الكل الذي يوجد داخله تباين الموجود وتغايره، وكل موجود ينبثق من هذه الكلية هو بدوره في حركة تمتلك هي نفسها طابع الوحدة بأعلى الدرجات أي قابلية الحركة التي «مثواها ذاتها» لموضوع (سبق وضعه) ويضع نفسه.

ونحن نتساءل من أين صدر هذا القصد الملحوظ (النزوع) إلى الوحدة الذي تقفز راديكاليته (جذريته) أمام الأبصار عند الإفصاح عن مهمة الفلسفة؟

(١) لنكرر باديء ذي بدء أن هذا القصد، وبالتالي، مهمة الفلسفة التي يعنيها هيجل يصدران عن ضرورة، عن حاجة للحياة الإنسانية في موقف تاريخي معين: موقف الانقسام. وفي بحث «للمجلة النقدية للفلسفة» عنوانه (حول ماهية الفلسفة النقدية) عام ١٨٠٢ تحدث هيجل عن ثنائية شائعة شيوعاً شاملاً في حضارة التاريخ الحديث لعالمنا الشمالي الغربي، ثنائية لا يعد الانقلاب الهاديء نسبياً لحياة الناس العامة من حيث إنه اضمحلال لأشكال الحياة القديمة ولا تعد الثورات السياسية والدينية المحضة على وجه العموم إلاّ أوجهاً متباينة منها (من هذه الثنائية)، (المنشورات الأولى، ١٢٨). وبالطريقة نفسها نجد في الفقرة التي سبق إيرادها من «الفرق بين مذهبي (نسقي) فشته وشلنج» وعنوانها «الحاجة إلى الفلسفة» أن موقف الانقسام يتشخص «بذلك التطور عينه فيما تنتجه الحياة» «بكل نظام العلاقات الحيوية» (٨٨). ويفرض علينا ذلك أن نفهم مهمة الفلسفة التي تُصاغ انطلاقاً من هذا الموقف، ونزوعها إلى الوحدة ـ وهو ما يتفق فيه هيجل مع فشته وشلنج ـ باعتبارها حدثاً تاريخياً حياً، كما يفرض علينا ذلك أن نعتبر الاضطلاع بهذه المهمة اضطلاعاً بضرورة من ضرورات الحياة نفسها. وتكفي تلك الإشارات الآن.

(٢) ويرجع هذا الموقف الفلسفي، الذي جعل من هذه المهمة مشكلة عينية إلى اكتشاف كانط للجذر الواحد لفرعي المعرفة وهما الفهم والحساسية، في الإدراك الواعي الخالص(*) أو في التخيل الترنسندنتالي(**) (ويشير هيجل

(*) الإدراك الواعي aperception: يفرّق كانط بين الإدراك التجريبي وهو إدراك يصاحبه وعي وتفكير، وبين الإدراك الخالص وهو الوعي بالذات، أي هو عين الأنا الخالص، الأنا أفكر. وكانط يذهب إلى أن الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس والحس وحده هو الذي يمدنا بالإدراكات الحسية، أمّا الذهن (الفهم) فهو الذي يجعل الموضوعات =

إليه باعتباره الأساس الحقيقي لإشكالية فلسفته، ص ١٠١ وما بعدها وفي رسالته «الإيمان والمعرفة» وعلى الأخص ٢٠٧، ٢٠٩ وما بعدهما) فقد أبان كانط لهيجل لا الإمكان الباطن لوحدة الفهم والحساسية فحسب ولكنه أوضح له بدرجة متساوية وحدة الفكر والوجود، والذاتية والموضوعية (انظر بهذا الصدد الفصل القادم): وقد استعاد بذلك مطلباً للفلسفة ضاع منذ زمن

= متعقلة في مفهومات. ولكن مهمة الذهن ليست منحصرة في إيضاح تلك الموضوعات مع الاحتفاظ بمضمونها كما هو. فلكي تكون لأحكام الإدراك الحسي قيمة موضوعية لا بدّ أن تكون أحكاماً كلية ضرورية تصدق بالنسبة إلى كل الذوات في كل الشروط. والذهن هو الذي يوحد بفاعليته (نشاطه) الكثرة الحسية ليجعل منها تجربة متصلة ذات نسق ضروري كلي. وهو يقوم بذلك عن طريق الجمع بين الموضوعات الحسية وإدراجها تحت مقولات (تصورات عقلية) للتأثير المتبادل والعلية والجوهرية. . . الخ. وتلك المقولات لا تأتي بها الإدراكات الحسية وليست توحيداً لتلك الإدراكات في وعي ذاتي واحد بل هي قَبْلية بالقياس إلى الحدوس الحسية، وهي بنية الذهن البشري، أي التركيب المشترك للذهن الذي يوحِّد بفاعليته المدركات الحسية في كل نسقي متصل.

وهذه البنية المشتركة للذهن هي الإدراك الواعي الترنسندنتالي عند كانط، وهي تربط كل تجربة بالأنا المفكر، وعن طريق هذا الإدراك الواعي يعرف الأنا نفسه بوصفه فاعلية متصلة ذات حضور أثناء تباين حلقات تجاربه، إنه أساس وحدة (الأنا) الذات كما هو أساس لضرورة وكلية «الموضوعات» فهو أساس وحدة الذاتية والموضوعية.

(**) ترنسندنتالي: من الخطأ تماماً ترجمة هذا المصطلح عند كانط بالمتعالي فهو يستعمله بمعنى يضاد المتعالي. فالمتعالي الاسكولائي هو ما يعلو على مقولات أرسطو ويلائم الموجودات جميعاً كالواحد والحق والخير، أمّا الترنسندنتالي عند كانط، فإنْ يكن غير مستمد من التجربة، ويسبقها منطقياً إلاّ أنه ليس كالمتعالي واقعاً خارج التجربة تماماً، بل هو العناصر القَبْلية a priori التي تشكل عماد التجربة، وشروطها. وتلك الشروط هي صورتا الحَدْس الحسي القبليتان (أي الزمان والمكان) ومقولات الفهم ومثل العقل، التي تجعل التجربة الإنسانية والمعرفة الإنسانية ممكنتين. إنها الأطر والصور التي تنتظم فيها المعطيات التجريبية، وهي صور لا يمكن بدونها تعقل هذه المعطيات. ولكن تلك الأطر والصور ليست ساكنة جاهزة ـ فهي أطر وصور لَمَلَكات وعمليات (مثل مَلَكَتي التخيُل والفهم) فالترنسندنتالي فاعلية داخلية ضابطة منظِمة.

ديكارت. والحق أن ديكارت كان عند هيجل هو الذي «بتعبيره في شكل فلسفي.. عن الثنائية التي شاعت شيوعاً كلياً» (١٢٨) قد جعل منها حقيقة. لذلك ينبغي الرجوع إلى الوراء إلى الجانب الآخر من المبادىء الديكارتية(*).

(٣) بيد أن كانط لم يرَ إلاّ الإمكان الداخلي لهذه الوحدة وهو لم يقم بعرضها في حقيقة الأمر، بل لقد غابت تماماً عن بصره من البداية حتى الإمكان الماثل في مجرى استنباطها (وسنعرض حجج هيجل لصالح تلك الدعوى في الفصل القادم). فإذا وجب أن تكون هذه الوحدة في الحقيقة الوحدة الأصلية الموحِّدة، فلن تستطيع أن تكون مؤكدة ضاربة الجذور في بعد الذاتية وحده (في المعرفة عند كانط) لأنه ليس إلاّ بعداً واحداً للموجود. وفي الحقيقة إنها لن تكون دائماً إلاّ وحدة تقف موقف التضاد من شيء آخر مماثل لها في الأصالة، أي الذاتية في تضادها مع الموضوعية. ولن يفيدنا في شيء أن يكون الأنا في الوعي الخاص بكل فرد، حياة محضة ونشاطاً خالصاً أي فعلاً

(*) عند ديكارت هناك انفصال تام بين الفكر داخل الأنا وبين «المادة» التي تتصف بالامتداد. إن الشيء في الفكر والشيء خارجه ضدان. ولكن كانط ربط بين المادة المتلقاة من الحواس التي تدرك الموضوعات وبين تنظيم الذهن لها في كل متصل منتظم عن طريق صور لفاعليته، لنشاطه القَبْلي تجعل منها نظاماً كلياً ضرورياً. أي لقد جعل ما يتصف به عالم الموضوعات من كلية وضرورة نتاجاً للذات. ولكنه يقف هنا عند مسألة المعرفة.

وهيجل لا يرى في العلاقة بين الذات والموضوع مسألة معرفية فقط، بل يرى في التضاد بينهما مسألة عملية أيضاً. فالثورة الفرنسية عند هيجل كانت تهدف إلى أن يكون «العقل» حاكماً للواقع.. والعقل هنا ليس العقل الفردي بل هو المبادىء والمفهومات والمعايير ذات الصحة المطلقة وهو ليس أداة معرفية في المحل الأول بل قوة موضوعية تاريخية تستطيع أن تقهر اللامعقولية الاجتماعية. والعقل لا يستمد معاييره عند هيجل من أي قوة أخرى في الأرض أو في السماء. ولكن العقل لن يتمكن من أن يحكم الواقع ما لم يكن هذا الواقع قابلاً بحكم طبيعته لأن يكون معقولاً (العقل والثورة لماركيوز ـ ترجمة د. فؤاد زكريا).

وفاعلية وأن يكون واقعياً ومباشراً، بمعناهما الذي لا نزاع فيه، فبما أنه يقف في تضاد مطلق مع الموضوع فلن يكون واقعياً، بل سيكون شيئاً يحيط به الفكر فحسب نتاجاً محضاً للتفكير، وصورة بسيطة للمعرفة. فلا يمكن بدءاً من النواتج البسيطة للتفكير تأسيس الهوية بوصفها كلاً (١٤٢). وها هنا موضع لقطيعة مماثلة مع فشته، فالوحدة الحقة يجب أن تضع على عين المستوى الأصلي الذاتية والموضوعية والوجود الموضوع لا في صورة معرفة فحسب بل في صورة وجود أيضاً. ويجب الإمساك بها بوصفها معنى وجود الموجود عموماً. ومن ثم فالوحدة الحقة هي كل: «وبهذه الطريقة لن يوجد شيء إلاّ وهو داخل كل واحد»: «فالكلية الموضوعية والكلية الذاتية، ونسق الطبيعة ونسق الذهن ليسا إلاّ شيئاً واحداً» (١٤٨).

فإذا أحيط بالإشكالية الكانطية في عمقها، وجدناها ضاربة بجذورها وصولاً إلى الأنطولوجيا الشاملة. وقد كشف هيجل عن الأساس الأنطولوجي وهو يدرس أرسطو.

(٤) وهذه الوحدة المطلقة بحق (التي لم تعد في تضاد بأية حال مع موضوع آخر، والتي لا يوجد آخر خارجها)، هي وحدة الذاتية والموضوعية، ووحدة الفكر والوجود: إنها وحدة الاختلاف (الفصل) الضروري. ويتشبث هيجل بصرامة بتلك الظاهرة الأولى: فأينما يتجلّى الموجود، فلا بدّ أن يظهر في الاختلاف بين الذاتية والموضوعية ومن ثم في الاختلاف (الفصل) عموماً، أي في الانقسام. «فإذا وضع (المطلق عموماً) نفسه في صورة الوجود الخارجي وجب أن يضع نفسه (أي يمثل) في ثنائية الصورة، لأن الظهور والانقسام ليسا إلاّ شيئاً واحداً» (١٤٧). فالذاتية لا يجري إدخالها في الموضوعية (أو العكس) على نحو مفتعل، «ففي الهوية المطلقة يتم تجاوز الذات والموضوع، ولكن لأنهما موجودان في هوية مطلقة فسيبقيان موجودين في آنٍ معاً، وهذا البقاء (Bestehen) (الوجود الضمنيّ) اللصيق بهما هو الذي يجعل المعرفة ممكنة» (١٤٠).

(٥) ومنذ ذلك الحين أصبح الاتجاه الكامل لتلك الإشكالية بادياً للعيان. إن هيجل (مثل فشته وشلنج) يضع نفسه على أرضية الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية من حيث أن كل موجود بحسب معنى وجوده أصلاً، وبوصفه موضوعية، إنما يتطلب الذاتية، وهو بكل المعاني يجد نفسه من حيث إنه موضوعية، ذاتية أيضاً. «الوعي يجب أن ينبعث متحرراً من الكل» (٨٩) وهذا هو «افتراض الفلسفة المسبق (مسلمتها الأولى) الذي صاغه هيجل. ويظهر ما في هذا الإفصاح من مفارقة حقيقية يجب الاحتفاظ بها في حدتها القاطعة المكتملة: ففي المعرفة وحدها تكون هذه الوحدة الجامعة للذاتية والموضوعية معطاة بحيث تبقى الاثنتان معاً في هذه الوحدة بالصفة نفسها منذ البدء، ويشكلان وحدة واحدة بالطريقة نفسها. وتقتضي الوحدة المطلقة بين الذاتية والموضوعية بوصفها كذلك من الآن المعنى الأنطولوجي للذاتية، للمعرفة، إنها يجب أن تكون موجوداً عارفاً ومعرفة موجودة «فالجوهر» يجب أن يكون «ذاتاً»(*)، ذاتاً مفهومة بمعنى مختلف تماماً عن معناها في الذاتية الإنسانية المتجاوزة فيها (ولن نستطيع إلاّ فيما بعد متابعة التعيينات الدقيقة لهذه الذات باعتبارها جوهراً).

(٦) وتحدد المعرفة الآن بدرجة أكبر الوحدة المطلقة والكلية. فالمعرفة هي على وجه الدقة تلك «الهوية الواعية، هوية المتناهي واللامتناهي، واتحاد العالمين الآتيين داخل الوعي: العالم الحسي والعقلي، والضروري والحر» (٩٢). وفي الفقرة الأولى من «نسق المثالية الترانسندنتالية»(**)، كتب شلنج

(*) الذات هنا هي قدرة الموجود على ممارسة فاعليته في تحقيق إمكاناته وتجاوز التناقض بين واقعه وبين وجوده الحق مع احتفاظه بنفسه خلال جميع العلاقات المتناقضة المتغيرة.

(**) الذاتي عند شلنج هو الحَدْس العقلي، وليس وعي الفرد، فالذاتي عيان مباشر للموضوع. فالذاتي والموضوعي ينطبقان في المطلق وهو حالة تتحقق في الحَدْس العقلي. والروح والطبيعة عنده مترابطان في سلسلة من التطورات بواسطة قوى تتكشف أو إمكانات، وهما يشكلان معاً كلاً عضوياً واحداً تكون فيه الطبيعة روحاً دينامية بادية للعيان وتكون الروح طبيعة غير مرئية.

بمزيد من الوضوح قائلاً «في المعرفة نفسها، حينما أعرف، يكون الموضوعي والذاتي متحدين بحيث لا يمكن أن نقول لأي منهما تنعقد الصدارة. فليس هنا أول ولا ثانٍ فالإثنان يوجدان في الوقت نفسه ولا يشكلان إلاّ شيئاً واحداً» (الأعمال. المجلد الأول الجزء ٣، ٣٣٩). ولكن الأمر يتعلق الآن بشرح نمط هذه المعرفة؛ فلا محل للشك في أن كل معرفة تحقق دفعة واحدة هذه الوحدة. وبادىء ذي بدء يجب أن تكون هذه المعرفة معرفة عارفة بذاتها، باعتبار أن كل معرفة مباشرة تملك أيضاً - إنْ جاز القول - الموضوعية خارجها كآخر، كموضوع. ولكن هذه الوحدة هي أيضاً قليلة التحقق في الوعي البسيط بالذات لأنه في هذه العرفة بالمعرفة تفقد الموضوعية معناها الكامل، وتختزل هنا (وترد) إلى الذاتية. إن معرفة تعرف في نفسها كلية الموجود، وتعرف نفسها كموضوعية، وهي في الوقت نفسه الذاتية الحقة، لتلك الموضوعية هي وحدها المعرفة التي تحقق على المستوى الأصلي نفسه، معنى وجود الذاتية والموضوعية من حيث إن تلك المعرفة هي وحدتها المطلقة. «المعرفة المطلقة»: أي العقل: وتلك هي بحق الوحدة المطلقة والكل (الجملة).

(٧) وجميع هذه الخصائص، خصائص الوحدة المطلقة والكل باعتبارهما عقلاً، تحملها وتحكمها سمة أساسية هي قابلية الحركة، أي النشوء. فالوحدة المطلقة هي في ذاتها «الاختلاف المطلق» (٨٩) وهي لا تواصل البقاء إلاّ كوحدة هذا الاختلاف (١٤٠). وللمطلق ضد وآخرية وسلب داخله نفسه. فهو كذات يقابله الموضوع وكموضوع يقابله الذات. وباعتباره هذا «العيني» المحض البسيط الذي يشكل مع ذاته كلاً متسقاً متطوراً، يعتبر متحركاً أيضاً في ذاته: إنه «حيوية مفرطة» ونشاط لا متناهٍ. فهو لا يوجد إلاّ حينما يفجر هذا «الاختلاف» أي حينما ينقسم وحينما يضع هذا التضاد ويحتفظ به: إنه ابتداء من الأصل «قوة» (١٠٥)، قوة موجهة نحو سلبها الحق، وتمارس تأثيرها في هذا السلب الذي لا تصبح موضوعية حقاً إلاّ فيه، فتظهر وتوجد قوة، لا سلطان لها إلاّ على نفسها - وهي التي تضع نفسها (بنفسها) فلا توجد

إلاّ في الموضع الذي حددته بنفسها وفي الوقت الذي تضع فيه نفسها، في تضادها، ولا توجد إلاّ في هذا النشوء وتظل في مثواها (داخل إهابها) أثناء كل نشوء، وثيقة الترابط داخل ذاتها عن طريق فعلها هي. بل إن نمط وجودها نفسه، ونمط تحركها هو أيضاً وحدة متحققة في أعلى درجاتها، فهو حرية وضرورة في آنٍ معاً. «فالحرية تميز المطلق حينما يوضع من حيث أنه داخلي باطن يظل - إلى المدى الذي يوضع فيه على صورة محدودة» داخل نقاط متعينة من الكلية الموضوعية - باقياً على ما هو عليه، أي لا محدوداً (١٤٨) ولكن «الضرورة تميز المطلق بمقدار ما يعتبر حداً خارجياً، وكلية موضوعية ومن ثم مجموعاً قد وضع في الخارج، وإنْ تكن أجزاؤه لا تستطيع أن تتقبل أي وجود إلاّ داخل الكل المنتمي إلى الموضوعية» (١٤٩).

(٨) وحينما يوضع المطلق باعتباره عقلاً، فإن ذلك بمثابة دنو من معنى وجود الموجود (وهذا الأزدواج الملحوظ في أكثر معاني الوجود سمواً وعمومية لا يمكن شرحه إلاّ فيما بعد). وبغير هذا الافتراض المسبق (تلك المسلمة) يصبح كل قلب أو عكس للإشكالية الكانطية دائر على محور «الوحدة» و «الكل» مستحيل التصور.

ولا يمكن تقديم عرض حقيقي لذلك إلاّ بواسطة تفسير لكتاب «المنطق». النقطة التالية هي الإشارة - عند مناقشة الفلسفة الكانطية - إلى ما يشكل على وجه الدقة قاعدة وثوب هيجل، وهو ما يمكن رؤيته في مؤلفه الثاني المهم: «الإيمان والمعرفة».

(٢) تأسيس مفهوم جديد للوجود في مناقشة مفهوم التركيب الترنسندنتالي الكانطي

كانت مهمة الفلسفة قد عرّفها هيجل بأنها تأسيس الكلية الأصلية، الكلية التي ينبثق منها تنوع الموجودالذي نلتقي به، والذي يحتفظ فيه بتلك الكلية.

«لا يعرف التفكير النظري حقيقة المعرفة إلاّ باعتبارها وجود المعرفة في الكلية، وكل متعين ليس له بالنسبة إلى التفكير النظري من واقع ومن حقيقة إلاّ داخل معرفة علاقته بالمطلق» (٩٤). وهذا المطلق لا يوجد «فيما وراء» الموجود، ولكن بمقدار ما هو «أصل» له يجعل هذا الموجود ينبثق منه، وبمقدار ما هو «هوية أصلية» يعطي أولاً لكل وجود الوحدة التي تضم الأضداد والمطلق من حيث أنه وحدة يكون حاضراً في كل تغاير الموجود، وعلى هذا النحو لا يكون المطلق من حيث هو كلية مجرد حاصل جمع كما لا يكون ما في مجمل الموجود من كثرة، بل هو على العكس ما يشكل وجوده الحق: الوحدة التي تعتبر بمثابة **الوجود** الذي هو أساس كل موجود، والذي هو ماثل داخله، باعتباره ما يضفي الوحدة على كل تغاير. . . ويتعلق الأمر بتأسيس معنى «مطلق» للوجود، يستطيع أن يجعل كل موجود قابلاً للتعقل في وجوده، دون أن يلزم لذلك الإفصاح قَبْلياً a priori من معنى موحد للوجود أو تعميمه قبلياً؛ بل على العكس، إن كثرة أضداد الموجود جميعها يجب الاحتفاظ بها واستبقاؤها داخله. وفي الوقت نفسه يجب أن يقدم هذا المعنى للوجود إمكان تجاوز التضاد القاطع بين الذاتية والموضوعية في تعبير أصلي موحد، وكذلك

التضاد بين الوعي والوجود، وإمكان أن يقدم تصوراً لهذه الثنائية في وحدتها الحقّة.

وحينما توضع المشكلة على هذا النحو، يثار على الفور هذا السؤال: ألم تحقق الفلسفة الكانطية هذه المهمة على وجه الدقة؟ ألم تتجاوز المثالية الترنسندنتالية على وجه التحديد هذه الثنائية السابقة بين الوعي والوجود، في نظرية التأسيس القَبْلي للعالم الموضوعي بواسطة الذاتية الترنسندنتالية، وألم تفسح للفلسفة مجالاً لشرح هذه الوحدة الأصلية؟ يقول هيجل: «بعد أن أصبح الحَدْس ترنسندنتاليا، دخلت إلى الوعي الهوية بين العنصر الذاتي والعنصر الموضوعي، اللذين كانا منفصلين في الحَدْس التجريبي، لأن المعرفة بمقدار ما تغدو ترنسندنتالية لا تقف عند أن تضع ببساطة المفهوم وشرطه.. ولكنها تضع في الوقت نفسه الموضوعي؛ الوجود» (١٠١ وما بعدها). وهو يقول في موضع لاحق: «في الحَدْس الترنسندنتالي، يتم تجاوز كل تضاد، ويتم محو كل اختلاف بين بناء العالم بواسطة الذهن وبالنسبة إليه من ناحية، وبين تنظيمه في تجليه المستقل مأخوذاً كوجود موضوعي من ناحية أخرى» (١٠٢). وهكذا فإن الحَدْس الترنسندنتالي - أو المعرفة الترنسندنتالية، وهما عند هيجل «الشيء الواحد نفسه» قد «وحدا الوجود والذهن معاً»، وهذا الحَدْس يقع بالفعل في مركز الأرض الفلسفية الحقة، إنه في قلب الوحدة الأصلية، في قلب «المطلق». ولكن هيجل يؤكد الآن أن كانط قد هجر هذه الأرض في عجلة شديدة، وهو يقول إن كانط تخلّى في عجلة شديدة عن ذلك التفسير السديد الذي قدمه، وبكر في الوقوع مرة ثانية نتيجة لذلك في فلسفة الفهم الخالصة، وفي الذاتية الفارغة للتفكير «المعقول». لقد أعاد إذن بأشد الطرق غِلْظةً وعلى نحو حاسم تأسيس الثنائية غير الحقيقية بين الوعي والوجود، والذاتية والموضوعية. وفي قسم عنوانه «فلسفة كانط» من «رسالة الإيمان والمعرفة» يقوم هيجل بالبرهنة على تلك الدعوى، ولقد سمحت تلك المناقشة لهيجل بأن يقف في ثبات على أرضيته الخاصة وأن يبدد الغموض الذي أحاط ببعد الوحدة الأصيل، ببعد المطلق. وهيجل وهو يجتني ثمار

الاسهام الكانطي الحاسم في نقد العقل، أو بعبارة أخرى دون أن يفقد شيئاً من منجزاته بدأ في شق الطريق أمام إمكان تأسيس أول لمفهوم الوجود وسيبقى ذلك أمراً أساسياً بالنسبة إلى كل البحوث وإلى كل النتائج اللاحقة.

وابتداء من العبارات الأولى، يدين هيجل بقوة غير معتادة زيف الفلسفة الكانطية وافتقارها إلى يقين الحقيقة، وهو ما سبق له تناوله في مدخله لفلسفة «الاشباع والضمير السعيد» (١٩٨). «تصرّح الفلسفة الكانطية دون مواربة بمبدأها في الذاتية والفكر الصوري. وهي تكشف في طمأنينة وجهة نظرها التي تنحصر في جعل وحدة التفكير المبدأ الأسمى، تكشف في حكايتها التي أهملت كل الإهمال عن طبيعتها وغرضها» (٢٠٥). وبمعزل عن مطعني الطمأنينة والتهدئة، وهما عند هيجل ألد أعداء التفكير الفلسفي الحق، فإن الذاتية وصورية الفهم المشترك يشكلان ما في الفلسفة الكانطية من افتقار إلى الحقيقة. وينطلق هيجل من «النتيجة العليا»، ومن الحقيقة الأكثر عمقاً للفلسفة الكانطية ليوضح كيف يتحقق هنا على وجه التحديد في صميم الإشكالية الحقيقية تراجع حاسم ثقيل الوطأة من جانب النتائج الكانطية.

وقد وجد هيجل في «الصيغة الكانطية» كيف تكون الأحكام التركيبية القَبْلية ممكنة؟(*) تعبيراً عن «النتيجة العليا» و«الفكرة الحقيقية للعقل» وتعبر

(*) كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟

الحكم التحليلي لا يضيف جديداً، ومحموله متضمن منذ البداية في الموضوع وهو يستند إلى مبدأ الهوية مثل الكل أعظم من الجزء فمفهوم الجزء مستنبط من مفهوم الكل. أمّا التركيبي فهو يجمع بين الموضوع والمحمول على نحو يزيدنا محموله معرفة بموضوعه، معرفة تتحقق في العالم الخارجي الموضوعي. «كل الأجسام لها ثقل» فهو ليس تحصيل حاصل والحكم القَبْلي هو حكم مستقل عن التجربة متقدم على كل تجربة فالحكم المستمد من التجربة بَعْدي. فهل من الممكن أن توجد أحكام تركيبية (ليست تحصيل حاصل موضوعية) هي في الوقت نفسه قَبْلية؟ (وممكن هنا معناه دون الوقوع في تناقض منطقي). إن العلم الطبيعي والرياضي لا بدّ أن يكون تركيبياً يقدم لنا معلومات جديدة عن الموضوع. ولكن التجربة تقف عند وضع الوقائع متجاورة دون =

هذه المشكلة ببساطة عن فكرة مؤدّاها أنه في الحكم التركيبي، المكون من الموضوع والمحمول، يكون أحدهما الجزئي في صورة الوجود، ويكون الآخر الكلي في صورة الفكر، وبإيجاز علاقة اللاتجانس هذه قَبْلية بالمثل، أي علاقة هوية على نحو مطلق، فهذه المشكلة تعبر إذن ببساطة عن «الوحدة التركيبية الأصلية» «وحدة الفكر والوجود»، وبصفة عامة عن الوحدة الأصلية المطلقة للأضداد: التي قال عنها هيجل إنها تشكل أرضية الفلسفة وغايتها، والجديد في هذا الرسم التمهيدي الأول للمطلق، هو مفهوم «التركيبي». وسيكون قاعدة الوثوب نحو الصياغة الدقيقة لمفهوم معنى الوجود، ومن ثم يجب تنميته هنا بقدر أكبر من التفصيل.

ويجب أن نسترجع هنا مرة أخرى الزاوية التي نطرّق منها هيجل إلى مناقشة كانط. فموضوع بحثه ومطلبه هو الوحدة «المطلقة» الأصلية، الأساس الوحيد الذي يصدر عنه الاختلاف بين الذاتية والموضوعية، «بين الفكر والوجود» والتي يرجع إليها هذا الاختلاف نفسه. فإذا كانت الفلسفة الكانطية تستوجب حقاً القول بهذه الوحدة تطابقاً مع المطلب الترنسندنتالي، ومع مسار «كتاب نقد العقل الخالص»، فإن من الواجب عليها أن تعثر على تلك الوحدة حيث يمثل الأساس النهائي لإمكان كل تجربة، ومن ثم أساس إمكان الأحكام التركيبية القَبْلية.

وفي الفقرة التي تتناول «المبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية» يقول كانط (هيجل يستشهد بنقد العقل الخالص في طبعته الثانية): «إن إمكان التجربة هو إذن ما يمنح لكل معارفنا واقعية موضوعية على نحو قَبْلي. وهكذا تقوم

= أن تستطيع أن تنبئنا بشيء عن «الضرورة» التي تربط بينها. فالتجربة جزئية متغيرة، وضرورة الحكم العلمي لا يمكن أن يكون مصدرها التجربة. «الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين» حكم رياضي تركيبي قَبْلي، «كمية المادة تبقى في الطبيعة دائماً ثابتة رغم التحولات». حكم تركيبي قَبْلي في الفيزياء، وقَبْلي أي صادر عن الفاعلية الذهنية الذاتية المتصفة بالضرورة فهي مشتركة بين الذوات.

التجربة على الوحدة التركيبية للظواهر، أي على تركيب بواسطة مفهومات موضوع الظواهر عموماً، وبدون هذا التركيب لن تكون هناك معرفة بأي حال، بل مجموعاً لا انتظام فيه من المدركات الحسية. فأساس التجربة إذنْ مبادىء قَبلية لصورتها، هي القواعد الكلية للوحدة في تركيب الظواهر» (ب . ١٦١) فالمبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية هو إذن القول بأن «كل موضوع يوجد خاضعاً لشروط ضرورية من الوحدة التركيبية لما في الحَدْس من كثرة متغايرة داخل تجربة ممكنة» (ب . ١٦٢).

ويجب علينا أن نبين هنا بإيجاز كيف وصل كانط إلى هذه اللحظة الحاسمة من الإشكالية التي تفضي إلى التركيب، وكان هذا التطور حاسماً بالنسبة إلى هيجل وهو تطور داخل في تأسيسه «للميتافيزيقا».

إن كل معرفة إنسانية (بالمعنى الأوسع، أي من الحَدْس التجريبي إلى المفهوم الخالص) هي رابطة بين التمثلات ذات التغاير المعطى في وحدة موضوع (الموضوع عند كانط) (فالموضوع هو ما يتحد فيه؛ في مفهومه، الكثرة المتغايرة لحَدْس معطى) (ب . ١١٥).

وفي البدء، يكون المعطى تغايراً متباناً في كل مرة، وهو تغاير موحد داخل المعرفة في وحدة «موضوع» وفي تواسب مع الحَدْس الذي يعترض طريق هذا التغاير وليس على نحو بَعْدي a posteriori . وكل موضوع يوجد بالنسبة إلينا في وحدة تضم كثرة متغيرة فحسب. وعند كانط تقع هذه الوحدة، التي تشكل في المحل الأول الموضوع، داخل رابطة من صنعنا نحن. ومثل هذه الوحدة لا يمكن على الإطلاق أن تكون معطاة في الأشياء نفسها، بل هي «فعل تقوم به تلقائية مَلَكَة التمثل، ومن ثم، فلتمييزها من الحساسية يجب أن نسميها فهماً. وكل رابطة سواء أحاط بها وعينا أو لم يحط هي إذنْ من فعل الفهم. ونحن نطلق على هذا الفعل اسماً عاماً هو «التركيب» (ب. ١٠٧ وما بعدها).

«ومن بين التمثلات كافة» فإن الرابطة هي، وهي وحدها التي لا تكون

معطاة بواسطة الأشياء والتي لا يمكن أن تتحقق إلاّ بواسطة الذات نفسها»: (ومشكلة التركيب كما يعبر عنها هيجل متعارضة في الحقيقة مع كانط. بل تتأسس على رفض تلك الدعوى!). وبالتالي فإن كل رابطة ترجع إلى وحدة مفترضة للكثرة المتغايرة المترابطة ذاتها: «إن مفهوم الرابطة فضلاً عن مفهوم الكثرة المتغايرة والتركيب تحمل أيضاً في ذاتها مفهوم وحدة المتغايرة» (ب. ١٠٨ و ١٠٩ والتخطيط لنا) ولا تكون الرابطة ممكنة إلاّ بالنظر إلى وحدة تتحقق فيها «وتَمَثُّلُ هذه الوحدة لا يستطيع إذن أن يولد من الرابطة بل نتيجة لأنه ينضاف إلى تمثل المتغاير، فإنه هو الذي يجعل مفهوم الرابطة ممكناً منذ البدء». إنها إذنْ وحدة «تسبق قَبْلياً كل مفهومات الرابطة» (ب. ١٠٩).

والمفهومات الخالصة للفهم تقدم الآن تركيباً قَبْلياً هو - بفضل اعتماد كل تركيب على الوحدة الماثلة من قبل - مرتكز على «أساس من وحدة تركيبية قَبْلية» (ب. ٩٣).

والتركيب الخالص للمقولات وهو نفسه سابق على كل تجربة يفترض بدوره ضمناً وحدة أكثر أصالة، تجعل تركيب مفهومات الفهم المحضة ممكناً: الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك الواعي.

والحقيقة أن كل وحدة لا توجد إلاّ بوصفها توحيداً، فعلاً موحِّداً («تلقائية»)، أي توجد على نحو عام بوصفها تركيباً!. فالوحدة الأصلية هي إذنْ وحدة تركيبية: إنها تركيبية في ذاتها، ولا تكون وحدة إلاّ عندما توحد. وفعل التوحيد (الرابطة) والمحل المفترض من قبل للتوحيد، أي التلقائية والقابلية(*)، إنما يوجدان دائماً مرتبطين دونما انفصام في الوحدة التركيبية الأصلية فهي «معطى قَبْلي» (ب. ١١٥) (لا يذكر كانط إلاّ تلك الثنائية

(*) عند كانط التلقائية تولد المفهومات في الفهم. والقابلية قوة تقبل الإحساسات.

القائمة في الوحدة الأخيرة التأسيسية. أمّا عند هيجل فهي تحتل مكانها في مركز الإشكالية نفسه).

والوحدة الأخيرة التي تجعل كل معرفة ممكنة، وتجعل بذلك كل «موضوعية» وكل «واقع موضوعي» ممكنين بالنسبة إلى الذاتية الإنسانية هي نتيجة لذلك الوحدة البنائية لنشوء ما (لعملية تكوين) (أي الوحدة الموحِّدة)، وكانط يعرِّفها بأنها الوحدة الموحِّدة للوعي الخالص بالذات، للأنا أفكر(*).

ولكي يشرع هيجل في تأسيس إشكاليته الخاصة، استعاد الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك الواعي الخالص فإلى أي مدى تصلح هذه الوحدة

(*) كيف نصل إلى فكرة الموضوعية عند كانط؟ نحن نعلم قَبْلياً أن الطبيعة تحكمها قوانين بدونها لا تستطيع الطبيعة أن تكون موضوعاً لمعرفتنا ونحن لا نعرف قَبْلياً «مادة» أشياء الطبيعة وكل ما نعرفه أن سير هذه الأشياء يجب أن يكون مطّرداً منتظماً، أي الصورة فحسب، إذنْ المسألة ترد (تختزل) إلى معرفة صور الأشياء من وجهة نظرنا نحن. والإجابة أن لديّ مَلَكَة، هي الوعي، الوعي بالأنا المفكر داخلي، وهذا الوعي يصاحب تمثلاتي بعناصرها الحسية الآتية من الخارج جميعاً. ولا أستطيع أن أقول «أنا» إلاّ إذا جعلت نفسي مقابلاً لآخر، فالذات تقتضي موضوعاً، فما هو الشرط الضروري لهذا الموضوع؟ يكفي أن ترتبط الحدوس داخلي بعلاقات كلية ضرورية لكي أصل إلى وعي ذاتي. والحساسية هي التي تزودني بالحدس، وفهمي هو مَلَكَة الربط التي توحِّدها. وهكذا أصل إلى موضوعية الطبيعة من حيث أنها مرتبطة «بالأنا». إن ذلك معناه استحالة معرفة الأشياء في ذاتها بل الاكتفاء بالقول بأن في الأشياء من حيث هي موضوع لمعرفتنا قوانين مطابقة لقوانين أذهاننا ونحن أنفسنا ـ في مجال الإدراك الواعي الترنسندنتالي (صورة خالصة) تقوم بتركيب الموضوع الذي يتبدّى على أنه شيء أمام الوعي التجريبي (بأشكاله المختلفة في عالم الظواهر) (هذا الشرح المبسط ليس هو شرح كانط في نقد العقل الخالص بل في «تمهيد لكل ميتافيزيقا مقبلة»، وقد زاده اميل بوترو إيضاحاً في «فلسفة كانط». ترجمة الدكتور عثمان أمين.

الترنسندنتالية لأن تكون مقراً للموطن الأصلي للاختلاف بين الذاتية والموضوعية ولإعادة توحيدهما؟ وبأي قدر تكون «الهوية الضرورية والمطلقة والأصلية بحق للأضداد؟» - (المنشورات الأولى، ٢٠٧).

ومن الأمور الرئيسية بالنسبة إلى هيجل عند تلك «النقطة العليا من الفلسفة الترنسندنتالية» أن يُفهَم وجود الوعي بالذات وهو وجود تركيبي في ذاته، بوصفه امكاناً لكل موضوعية. وليس هذا الوجود عند هيجل هو «الهوية الفارغة» على سبيل المثال للأنا افكر الخالص، بل هو عملية نشوء عيني، وتركيبي بحق.

وينتمي إليه أصلاً «التغير والجسم والمادة أو ما تشاء» (٢٠٩).

ويشير هيجل بهذا المعنى إلى أن: «كانط قد قالها على نحو سديد، فبواسطة الأنا الفارغ بوصفه تمثلاً بسيطاً لا نحصل على أي تغاير»، على أي كثرة متغايرة، ولا على أي وحدة إذن لأسباب أقوى!. وهنا يتكشّف لأول مرة ما قدمه هيجل من جديد بحق، في مواجهة كانط فهيجل يدخل على الوحدة الترنسندنتالية للوعي الخالص بالذات، وجود الحياة في امتلائه(*) وكان الأساس الذي أعطاه أصلاً للميتافيزيقا، كما يمكن أن نراه في «ظاهريات الروح»، يضع الوعي الخالص بالذات باعتباره «حياة محضة»، ويعرِّف الحياة بأنها «وعي بالذات» وهو لا يعرف الحياة باعتبارها موجوداً وسط موجودات أخرى بل بدلالة «ترنسندنتالية» باطلاق: باعتبارها وجوداً يقيم إمكاناً للموجود بالنسبة إلى وعي بالذات(1). ولكننا ما زلنا بعيدين عن أن

(*) الحياة عند هيجل وجود يضم الأضداد، ويسيطر عليها. وعملية الحياة هي إدماج الشروط الخارجية داخل وحدة الكائن الحي، داخل الذات، وفرض توافق بين الكائن والأوضاع المضادة له. والإنسان العاقل وحده هو الذي يحقق فكرة الحياة.

(1) د. كرونر (من كانط إلى هيجل، الجزء الثاني، ١٩٢٤) يصوغ بالطريقة الآتية هذا المعطى الجديد لهيجل: «تتعمق مشكلة المعرفة وتتسع... داخل مشكلة الحياة. وهيجل يكتشف أن المعرفة والإرادة الأخلاقية ينجمان عن الوعي الترنسندنتالي، أمّا كل ما يعاش، أي جوهر الحياة الواقعية فينتمي إليه أيضاً» (٣٧٤).

نستقصي ذلك، فهذا الموضوع لا يمكن تبريره إلّا في الجزء الثاني من هذا العمل. ولنعدْ إلى تفسيرنا للتحليل الذي قدمه هيجل عن كانط في «الإيمان والمعرفة».

وإذا كان هيجل يوجه مناقشته للفلسفة الكانطية وفقاً لمشكلة الوحدة الممكنة بين الذاتية والموضوعية، بين «الفكر والوجود»، فإن ذلك لا يجب أن يُفهَم كما لو أن هيجل في تناوله تلك المسألة، كان قد تراجع عن مواقع الفلسفة الترنسندنتالية (كأن يضع على سبيل المثال جوهرين متضادين أصلاً، جوهر فكري وجوهر ممتد تتعلق المسألة بتوحيدهما). فالأمر على النقيض، إن هيجل يرتضي في تلك المسألة أرضية الفلسفة الترنسندنتالية: فالمشكلة ناشئة عن الاختلاف الممكن بين الذاتية والموضوعية، وهو ممكن فقط على أساس وحدة أصلية ، وعلى اعتبار أن تلك الوحدة الأصلية نفسها شرط لإمكان الاختلاف، وإذا لم نلاحظ أن هيجل حتى في هذه النقطة يتخذ من الأرضية الكانطية أساساً لإشكاليته فلن نفهم أبداً تركيز المسألة بأكملها في مشكلة التركيب، والرابطة التي تُقام مع الوحدة التركيبية للإدراك الواعي الخالص.

وتلك الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك الواعي هي عند كانط الشرط الأخير لإمكان المعرفة الإنسانية بوجه عام. ويجب أن نفهم أنها كانت الشرط الأخير للوحدة الممكنة أو بعبارة أخرى لتوحيد «المعطى» «والذهني»، «والمفهوم» «والحَدْس»، «والفهم» «والحساسية». وإذا كان هيجل يفهم الآن هذه الوحدة باعتبارها توحيد «الفكر»، «والوجود»، و«الموضوعي» «والذاتي»، فليس معنى ذلك أنه أراد أن يفجر البعد الترنسندنتالي على نحو قطعي (دوجماطيقي) «فالفكر والوجود» «والذاتي والموضوعي» تكتسب جميعاً من جديد معنى «ترنسندنتالي»، وإنْ يكن قد حدث فيه تعديل له طابعه المتميز بالقياس إلى كانط. فالوجود هنا مقصود به عند هيجل «الوجود بالنسبة إلى الفكر»، «والموضوعي» يعني الآن «الموضوعي بالنسبة إلى الذاتي» والعكس صحيح. وتتطور الإشكالية على وجه الدقة انطلاقاً من وضع الأشياء الذي يعبر عند الحكم التركيبي القَبْلي (٢٠٧) ـ ولنفرضْ أن:

المعطى في الحَدْس معطى باعتباره متخذاً ـ كما يقول هيجل «صورة الوجود» باعتباره ماثلاً هنا أمامنا باعتباره «موضوعياً» والمعطى هو «جزئي» دائماً، تغاير متباين من الموجودات هنا والآن، تتحقق فُرادى كل منها على حدة.

وهذا المعطى يخضع، كموجود، داخل المعرفة لقوانين وقواعد، لم تكن أبداً موجودة من قبل، حاضرة «في صورة الوجود» لكنها كانت دائماً أموراً ذهنية فقط «في صورة الفكر». ومن حيث أنها تغاير لجزئي يظل كذلك دائماً فإنها تلوح داخل «كلية» تعقل (تستوعب) ذلك التغاير باعتباره وحدة داخل وحدة «المفهوم»، كلية هي بالمثل لا توجد إلّا في «صورة الفكر». وحينما يقع الموجود «في صورة الفكر» فإنه يظهر كما هو فعلاً على وجه الدقة في الحقيقة. ووحدة «الفكر» والوجود هذه ليست تحكمية أو عَرَضية إنها لا توحِّد قسراً ما كان في الأصل منفصلاً، ولكن على حين أن «الفكر» و «الوجود» يتحدان وفقاً لهذا النحو فإن المفكر والموجود يظلان بالفعل على حقيقتهما، ويمكن القول على وجه الإطلاق إن «الذاتي» هو ذاتي بحق «والموضوعي» موضوعي بحق.

وعلى هذا النحو تدخل مسألة إمكان هذه الوحدة في مستهل المناقشة لتندمج في مشكلة التركيب: فالوحدة توجد فقط في نشوء التركيب، وداخل هذا التركيب فقط، ومعها يوجد «الاختلاف». وحينما أعاد هيجل عرض مسألة إمكان الأحكام التركيبية القَبْلية، كان لديه إذنْ ما هو أكبر من استرجاع «تاريخي» بسيط لنقطة الانطلاق الكانطية. فالأحكام لم تعد تعمل هنا كأنماط ممتازة من المعرفة، بل تقوم في بساطة أكثر بالتعبير في حدود (ألفاظ) معرفية عن تركيب «الفكر» «والوجود». وتتحول المشكلة بسرعة كبيرة من إمكان الحكم إلى ما ينشأ ويحدث حقاً داخل الحكم؛ إلى الوضع الفعلي للموجود نفسه الذي يقع عليه الحكم. وهكذا يظهر أن الانطلاق من الحكم هو ابتعاد عن الأصل: فالحكم هو «الظاهر» حيث يسود «الاختلاف» (٢٠٩)، ولا تسود الوحدة، فالقَبْلي الحقيقي في الوحدة التركيبية الأصلية لا

يتجلّ في الحكم إلاّ باعتباره نتاجه. فالموضوع والمحمول، باعتبارهما حدي التقابل لا يتخذان إلاّ صورة الحكم دون أن يكون الحكم وحدة لوجودهما كموضوع للفكر (٢٠٩).

ويقول هيجل الآن عن الحكم التركيبي القَبْلي بعد تفسيره على هذا النحو إن الموضوع والمحمول فيه، يكون أحدهما الجزئي في صورة وجود والآخر الكلي في صورة فكر، وبإيجاز، إن رابطة اللاتجانس هذه هي بالمثل قَبْلية، أي رابطة هوية على وجه الاطلاق، (٢٠٧)، وهو يطرح مسألة إمكان هذه الهوية المطلقة «للفكر، والوجود»، «للذاتي والموضوعي».

وهكذا بدلاً من أن يقدم هيجل مثلما قدم كانط مسألة وحدة المفهوم والحَدْس على مستوى المعرفة، طرح هيجل للتساؤل «الهوية المطلقة» للفكر «والوجود»! وعلى الرغم من كل ذلك فالأمر عند هيجل أيضاً ـ كما أكدنا في البداية ـ متعلق بالوحدة «الترنسندنتالية» التي هي معطاة من قبل مع وجود الذاتية المفكرة نفسه، وليس بالوحدة القطعية (الدوجماطيقية) بين جوهرين منفصلين. فكيف نفسر هذه الحقيقة؟.

إن التركيب المتحقق في الحكم التركيبي القَبْلي يتطلّب وحدة سابقة لما يتم تركيبه نفسه. «فالمتغاير في الحَدْس» يجب قبل أي فعل من أفعال الحكم أن يكون خاضعاً من قبل لوحدة ضرورية وكلية لا نزاع فيها يُعقَل داخلها بعد ذلك في الحكم. وقد جعل كانط أثناء إقامته مستوى يضم الأحكام التركيبية التي تتشكل فيها التجربة الإنسانية باعتبارها معرفة، من الفهم الواعي الترنسندنتالي الأساس الأخير لتلك الوحدة التي تجمع المعطى والفكر، فوجود «الأنا» الخالص، الوعي الخالص بالذات من حيث إنه «أنا أفكر» هو الشيء الوحيد الذي بالنسبة إليه يستطيع كل موجود معطى أن يوجد، ولا يستطيع إلاّ به وبالنسبة إليه أن يظهر الموجود عموماً، وأن يوجد باعتباره ظاهراً. إن «المتغاير في الحَدْس» لكي يظهر كموجود بصفة عامة. يجب أن يكون قد صار «موضوعاً» وهذا معناه أنه يجب أن يكون قد «توحّد» داخل

مفهوم (ب . ١٦١، ١٦٢)؛ ومع ذلك فكل توحيد وكل ارتباط لا يكون حاضراً ماثلاً أبداً نتيجة لكونه مُعطى، إنه دائماً «فعل لتلقائية الأنا» (ب . ١٠٨). والرابطة بين المتغاير عموماً وبين الموضوع عموماً، وهي وحدها التي تجعل كل رابطة بين الموضوعات ممكنة، لا تستطيع النشوء إلاّ بواسطة «أنا» يضفي بوصفه «ذاتاً ثابتة ودائمة» الوحدة التي لا تتغير على كل تنوع. وهكذا فالأنا الخالص لا يشرع في تركيب لاحق للتغاير إلاّ إذا وجد أمامه تركيباً من هذا النوع ينشأ مع وجود هذا الأنا باعتباره «أنا أفكر»، ولا يكون الموجود وحدة للتغاير إلاّ في عملية نشوء هذا التركيب. فهذا التركيب لم يعد يفترض ضمناً وحدة سابقة يقوم بالتوحيد وفقاً لها، ولكن الوحدة والتغاير والهوية والاختلاف لا توحّد إلاّ في نشوء هذا التركيب، ووحدة الإدراك الواعي الخالص هي «وحدة تركيبية أصلية»، وحدة تركيبية في ذاتها. وعلى حين أن ذلك التركيب الأصلي بوصفه «فعلاً لتلقائية» «الأنا»، هو بالضرورة «أنا أفكر». (أي ليس فكراً ببساطة بل فكراً يعي أنه فكر). ومع وجود هذا الأنا ينشأ للمرة الأولى وحدة واختلاف بين الفكر والوجود من أجل الفكر (وبالمصطلحات الهيجلية: «الفكر والوجود»، «الذاتي والموضوعي»).

وقد وصف كانط نفسه الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الواعي (على الرغم من أنها وحدة من «أنا أفكر» والذاتية) بالوحدة «الموضوعية» فانطلاقاً منها في المحل الأول يصبح «مفهوم الموضوع» ممكناً (ب . ١١٧).

وهكذا فإن «الأنا أفكر» في الفهم الواعي الخالص، كشرط ترنسندنتالي لكل ظهور للموجود، لا يستطيع بدوره أن يكون موجوداً، فهو ليس ذاتاً موجودة وليس موضوعاً موجوداً. وباعتباره «ذاتاً ثابتة ودائمة» لكل ظهور للموجود، يكون «الوحدة الأصلية»، أي يكون الوحدة المولِّدة المنتجة (التي تقوم بالتوليد) حيث يتأسس الاختلاف بين الأنا والعالم الموجود بالفعل، بين الذات والموضوع، فهذا الاختلاف لا يشق طريقه إلاّ في هذه الوحدة فقط.

وفي هذه الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك الواعي الترنسندنتالي يرى هيجل «فكرة نظرية بحق»، أشد الأفكار عمقاً وهي تشفُّ «خلال الاستنباط السطحي للمقولات» (٢٠٧ ٢٠٩ وما بعدها). ونستطيع أن نتساءل عن معنى عمق هذا المبدأ عند هيجل، وعن الطابع السطحي للاستنباط. وستسمح الإجابة على هذا السؤال بالكشف أيضاً عن الطريقة التي تحول بها هيجل عن كانط.

ويرى هيجل أولاً عمق هذه الفكرة في أنها تشير إلى الوحدة الموحِّدة الأصلية للفهم وللحساسية، السابقة لثنائيتهما. ويقول هيجل: يعتبر كانط أن مَلَكَة الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك الواعي ـ ما دام يفهمها بوصفها فكرة نظرية بحق ـ هي أيضاً مبدأ للحساسية كما هي مبدأ للفهم (٢٠٧). وليست هي إذنْ على سبيل المثال صورة أعلى للفهم ببساطة، فضلاً عن الفهم ذاته، كما أنها ليست كذلك إعادة توحيد محضة، خارجية أو لاحقة بالنسبة إلى هاتين المَلَكَتين، ولكنها الواحد الأصلي، الذي ينبثق الاثنان معاً منه بهذه الصفة (٢٠٩ وما بعدها وسيكون هناك محل لشرح ماذا يعني الطابع الأصلي للمبدأ). فنقد هيجل لا يستهدف إذنْ اقصاء الحساسية (الحَدْس) عن مركز الإشكالية حيث كانت توجد عند كانط. «فالمأثرة» الرئيسية للمثالية الكانطية» التي يحتفي بها هيجل احتفاء لا شك فيه، هي أنها أوضحت «أن ليس المفهوم وليس الحَدْس شيئين يمكن أن يؤخذ كل منهما على حدة» (٢٠٦، ٢٠٧) بل وبالأحرى تكون الوحدة التركيبية الأصلية بالضرورة أصلاً لهما، وهي بالصفة ذاتها مبدأ للاثنين معاً. فبواسطتها وحدها يكون الاثنان ما هما عليه، فهي الأساسي الجوهري لإمكانهما.

والإدراك الواعي الترنسندنتالي للأنا باعتباره هذا المبدأ يجب ابتداء من الآن أن يكون متميزاً بدقة «من الأنا»، (أي من الذات التي تقوم بالتمثل) والذي يسميه كانط، «المصاحب البسيط لجميع التمثلات» (٢٠٩). وهيجل يضع في قمة «الاستنباط» هذا الطابع الانطولوجي الأساسي للمبدأ الذي اقتصر كانط على الإشارة إليه. فإذا كان الإدراك الواعي وتركيبه هما وحدهما

اللذان يجعلان ظهور الموجود كموجود ممكناً، ويجعلان الموضوع ممكناً بالنسبة إلى الذات، ويقيمان الاختلاف بين الذات والموضوع في وحدتهما، فإن الذات الإنسانية نفسها ليست إلّا «نتاجاً» لانقسام الوحدة التركيبية الأصلية (٢١٠). ومن ثم فإن «الأنا كذات مفكرة والمتغاير كجسم وكعالم يصلان إلى الانفصال» (٢٠٩ التخطيط لنا) وانطلاقاً من التركيب الأصلي للإدراك الواعي فإن الهوية الأصلية توجد على نحو ما تصير إليه، فهي - من جانب - **الذات بوجه عام**، ومن جانب آخر **الموضوع** مع كونها أصلاً للاثنين معاً (٢١٠ التخطيط لنا).

ويدافع هيجل عن الطابع المطلق لمبدأ الإدراك الواعي. وهو يصرّح بأن اعتبار هذه الوحدة تركيبية متكونة داخل تركيب يجعل من الممكن إثارة اعتراض مؤدّاه أنها «تفترض مسبقاً نقيض الموضوع وأنها في حاجة إلى تغاير نقيض الموضوع من حيث إنه حد مستقل عن الهوية ويوجد على حدة، كما لو كان بالطبيعة يأتي بعد التضاد» (٢٠٨). غير أن الأمر ليس كذلك. لأن ماهية الأنا هي بالضبط ألّا تكون وحدة وتغايراً، ألّا تكون الأنا والعالم على وجه العموم إلّا بواسطة عملية نشوء تركيبها. وهذا التركيب من حيث إنه علاقة المتغاير بالهوية الفارغة، «بالأنا» هو إذنْ التركيب «المطلق»، الأصلي، الأصل المطلق ذاته الذي «ينفصل» عنه بعد ذلك «الأنا والعالم».

وليس من قبيل المصادفة أن هيجل في شرحه للتركيب المطلق[1] نسب التحقق الفعلي لهذا التركيب إلى مَلَكَة «الخيال المنتج» (المخيلة) قبل أن ينسبه إلى الإدراك الواعي، ووصل إلى حد أن كتب في الفقرات الحاسمة «المخيلة» بدلاً من «الإدراك الواعي» (٢٠٩ و ٢١٠ و ٢٢٤). فما ينشأ في التركيب المطلق، وطريقة ذلك النشوء هما في الحقيقة عند هيجل أكثر اتصافاً على وجه الدقة بالمخيلة كَمَلَكَة من اتصافهما بمَلَكَة الإدراك الواعي وحده، لأن مصطلح «المخيلة» يعبر الآن عن الاسهام الأساسي للأنا الخالص في التركيب: «إنه

(١) سنعود إلى هذه النقطة فيما يتعلق بتعريف المفهوم (القسم ١١ و ١٥).

الوجود، ولكنه وجود نمطه أن يظهر في ذاته التغاير في الوحدة، لا كوحدة لاحقة تتشكل ابتداء من تنوع حاضر، بل على العكس إن وجود الأنا هو نفسه «انتاج» للوحدة والتغاير، يوحدهما ويشكلهما. إنه دون نزاع «انتاجية»، قوة منتجة، «قدرة» (٢١٠، وفي «دروس في تاريخ الفلسفة» يتحدث هيجل بالمثل عن «نشاط» انتاج الذات لكي يعرف الطابع الأساسي للإدراك الواعي، الفصل ١٥، ٥٦٥ وما بعدها).

وحينما يوجز هيجل ما يبعده عن كانط - لكي يوجه اعتراضاً على الاستنباط الكانطي، فإنه يؤكد أن مبدأ من هذا النوع لم يعد من الممكن أبداً أن يؤخذ كَمَلَكَة للذاتية الإنسانية، أو الذاتية الترنسندنتالية بمقدار ما لا تتحقق تلك إلّا بواسطة عودة إلى البنية المؤسسة للذاتية التجريبية.

بيد أن ذلك هو ما فعله كانط على وجه الدقة في مسار الاستنباط حينما أدرج المخيلة أو بعبارة أخرى الإدراك الواعي، إلى جانب الفهم، وحينما وصفه بأنه «قوة مفكرة خالصة»، ووصف هويته بأنها (هوية فكرية) (٢١٠). «ولكن ذلك الخيال المنتج (المخيلة) من حيث إنه صفة للذات وحدها، للإنسان وفهمه، فإنه نفسه يفقد وسطه، ولا يكون إلّا ما هو عليه، ويصير شيئاً ذاتياً» (٢٢٤). «وهذا هو السبب في أن الحكم المطلق للمثالية يمكن بل ويجب أن يفهم في عرض كانط على نحو يجعل التغاير الحسي (الوعي التجريبي أي الحَدْس والاحساس) في ذاته شيئاً لا يربطه رابط ويجعل العالم تفتتاً متناثراً في صميم الذات، لا يوجد إلّا بواسطة جميل أو صنيع يسديه الوعي بالذات عند الإنسان الذي وهب الفهم، رابطة موضوعية، ودوام (بقاء) وجوهرية وكثرة بل وواقع فعلي وإمكان؛ وبإيجاز تعين موضوعي يدركه الإنسان إدراكاً واعياً، ويسقطه على هذا التفتت» (٢١١).

وفي رسالة هيجل عن «الفرق بين نسقي فشته وشلنج» كان يقول إن الوحدة التركيبية الأصلية كمبدأ ترنسندنتالي يجب ألا توضع «بطريقة ذاتية» فحسب، بل «بطريقة موضوعية» أيضاً (١٠٧) «لا في صورة المعرفة فحسب بل في صورة الوجود أيضاً» (١٤٢). ويعطي تفسير هيجل للإدراك الواعي

الترنسندنتالي الآن المعنى الدقيق لهذه العبارة. ففي التركيب المطلق لا تتأسس المعرفة وما نعرفه فحسب، بل معنى الوجود نفسه، وكذلك معنى الموجود، وذلك بمقدار ما يكون التركيب المطلق، بوصفه مبدأ، هو ما يوضع بواسطته كل موجود على وجه العموم بوصفه موجوداً، أو كما يقول هيجل عرضاً في «ظاهريات الروح» ـ «الماهوية المحضة للموجود أو المقولة البسيطة» (١٩٩)، تلك التي لا يظهر فيها كل موجود إلّا بوصفه كذلك[١].

ويعلق هيجل بالطريقة الآتية على التركيب المطلق، على المبدأ الانطولوجي:

حينما توجد الوحدة البنائية لهذا التركيب في التفكير «منفصلة ومنعكسة على تضاداتها»، يكون لدينا من ناحية المفهوم der Begriff على وجه العموم بالمعنى المزدوج («في الألمانية «للإمساك والإحاطة») وكذلك بالمعنى الشائع:

---

(١) يبرز شلنج بقوة أن ذلك التحويل للوحدة الترنسندنتالية للإدراك الواعي إلى مبدأ للوجود يمثل المنعطف الحقيقي للفلسفة التي جاءت بعد كانط: «.. من الآن فصاعداً سنجد الذات والموضوع محلاً للتفكير على هذا النحو الذي يجعلهما مبدأين خالصين، ويتحرران باعتبارهما أصلين archais حقيقيين. وعلى حين تستعاد المبادىء المباشرة للوجود بهذه الطريقة فإن الفلسفة تكون قد منحت إمكان الخروج من المفهوم الذاتي الوحيد الذي استنفد جهدها حتى ذلك الحين بعيداً عن كل توسط وتمثل للعالم الواقعي، وهذا دون أي شك هو أعظم انقلاب حدث في الفلسفة منذ ديكارت (الأعمال S القسم ٣، ٢٤٥ ـ التخطيط لنا) ويتحدث شلنج هنا عن فلسفة الطبيعة من حيث أنها متعارضة أصلاً مع مذهب العلم عند فشته.

وعند المعلقين المحدثين على هيجل نجد علاقة التركيب المطلق الهيجلية بالتركيب الترنسندنتالي عند كانط في معظم الأحوال منظوراً إليها انطلاقاً من نظرية المعرفة أو من المنطق الصوري. أمّا إقامة مفهوم للوجود كما كان هيجل يستهدف فيحيط به الغموض. وهذه هي الحال عند سيجفريد مارك على سبيل المثال في كتابه «كانط وهيجل» (١٩١٧ ص ٧٤ وما بعدها) وقد أشار كتاب أدولف فالين: «مشكلة المعرفة في فلسفة هيجل» (أرسالاً ١٩١٢) إشارة صحيحة إلى خواء إضفاء طابع صوري على الأنطولوجية الهيجلية مفسرة من وجهة نظر المعرفة وحدها.

كلية، شمول، ووحدة خالصة، وقوة موحدة محضة، مولدة للوحدة (الأنا الفارغ يشكل الوحدة البنيوية لهذين التعيينين) ويكون لدينا من ـ ناحية أخرى ـ التغاير على وجه العموم» (٢٠٩). ويقدم «الجانب المزدوج للهوية» الأصلية بذلك اللحظات الثلاث التي يتطلبها استيعاب معنى الوجود كقابلية للحركة: الوحدة كذات ثابتة دائمة، الوحدة كتوحيد، والتغاير الذي أصبح موحداً.

فالوحدة التركيبية الأصلية يعبر عنها إذن بوصفها «مبدأ»، بوصفها «مقولة بسيطة»، وبوصفها معنى أصلياً للوجود. أنها تركيب على منوال الوحدة الموحدة للتغاير. ويجيء هذا التركيب بدوره إلى الوجود على منوال الإدراك الواعي «الأنا أفكر»، أو بدقة أكثر التأليف الرمزي (التشبيهي)(*) المنتج؛ إنه ينشأ في ضوء القوة الكامنة (الاستطاعة المفترضة) للتمثل وللإدراك الحسي، أي للمعرفة ووفقاً لها.

وفي الحقيقة لقد رأينا ذلك من قبل في الفصل الأول. فهذا الضوء وحده وتلك القوة الكامنة (الاستطاعة المفترضة) الخاصة بالتمثل والإدراك الحسي هما ما يجعل الوحدة الموحِّدة بحق ممكنة، وحينما يعتبر المبدأ المطلق تركيباً من الإدراك الحسي، وباعتباره معرفة فإنه فسيكون له من جديد المعنى الانطولوجي للذاتية:

إنه وجود يعقل هويته الواحدة، إنه مفهوم، أنا. ولكنه على هذا النحو ذاتية هي بنفسها وفي الوقت عينه موضوعية دون أن يكون لاحداهما أو للأخرى أسبقية من حيث الأصل. فلا تكون الذاتية ولا تكون الموضوعية إلاّ في نشوئهما (عملية تكونهما) وبواسطة هذا النشوء. فالمبدأ من حيث إنه «هوية مطلقة لحدود لا متجانسة» هو «هوية عقلية» عقل، (٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠).

(*) عند كانط هناك واسطة بين الحساسية والفهم هي المخيلة، وهي تلقائية خلاقة، تُنتج رسوماً تخطيطية أو مجازات تقوم بتنظيم الحدوس الحسية. وعملها تمهيدي للتركيب الذهني في المقولات.

ومن المهم في لحظة عرض المشكلة أن نبرز دون تراخٍ إلى أي مدى يستمد التعبير عن المبدأ باعتباره «عقلاً» مصادره من اتجاه يرى المعنى الأساسي للوجود مائلاً في اعتباره وحدة موحدة (ومن ثم باعتباره قابلية للحركة). وأن نؤكد أن كل تفسير يجعل من قضية الابتداء مصادرة «مثالية» أو تنتمي إلى المذهب العقلي إنما هو تفسير عاجز عن توضيحها. وسنوجز مرة ثانية المبدأ الموجه لتلك القضية.

إن المبدأ الذي هو تركيبي بذاته في الأصل نجده قد طرح أول الأمر بوصفه «عقلاً»، بحكم طابعه التركيبي ذاته، فهو معروض كنمط محدد من «السلوك» من «الحفاظ»(*) في نمط التوحيد وفي تركيب المتغاير في وحدة تظل باقية في هذا التغاير ولكن هذا الوجود الذي له طابع الوحدة والذي يقوم بالتوحيد لا يكون ممكناً إلاّ باعتباره وجوداً للأنا، باعتباره وجود ذاتيه قابلة لإدراك التغاير، للاستيلاء عليه (من حيث أن هذا التغاير هو سلبها الحق، الذي تكون فيه وحدة إيجابية وموضوعة) ولفصله (تمييزه) عن ذاتها أو القيام بتمثله بوصفها وحدة مُدرِكة وعلى هذا النحو مُدرَكة أيضاً ومتميزة منفصلة، ووضعها في علاقة مع نفسها، غير أن هذا التمايز Unterschied هو على وجه الدقة عمل من أعمال الفكر، ويستطيع هيجل إذن أن يقول آخذاً في الاعتبار المبدأ الأصلي للتركيب الذي يقوم بالتمايز، «إن كل واقع إنما يتألف بالضبط من هذا التمايز» (١٥ ـ ٥٥٤) فلا يستطيع سوى الوجود المتسم بطابع الوحدة وهو الذي يعمل داخله التمايز، والإدراك الحسي وصياغة المدرك الحسي في رسوم تخطيطية أن يحتفظ بنفسه، مماثلاً لذاته أثناء عملية

(*) الحفاظ Verhalten هو أن يسلك الكائن أثناء جميع التغيرات التي تطرأ عليه أثناء تفاعله مع وسطه، وخلال المراحل المتعددة التي يمر بها في حركته وتطوره على نحو يجعله يحافظ على ذاته فهو موقف متصل من استبقاء الذات خلال التغير والصيرورة.

والمصطلح الألماني يعني السلوك كما يعني المحافظة وكلمة الحفاظ العربية تعني المحافظة والمواظبة كما تعني اتخاذ موقف الذب (الدفاع) والرعاية (المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية مادة حفظ) ويترجم كذلك بالحفظ.

نشوء التركيب بأسرها، داخل «الفاعلية اللامتناهية»، (النشاط اللامتناهي) وهو وحده الذي يستطيع أن يظل مساوياً لنفسه في عملية صيرورته آخر، في التحول الذي يجلبه معه بالضرورة تمثيل تغاير المدرك الحسي وصياغته في رسوم تخطيطية.

فالوجود على هيئة الأنا المدركة العارفة هو وحده الذي يشكل تلك «المساواة للذات في الحركة» (ظاهريات ١٩).

فالحدود الآتية: عملية المعرفة، والوعي من خلال المفهومات أو المفهوم (der Begriff) والعقل يجب إذن أن تفهم منذ البداية بالمعنى الأساسي الذي تتخذه بمجرد ما أن تعرض من حيث هي المبدأ فالمسألة تتعلق بنمط عال للوجود بوصفه مساواة للذات في الحركة «يقوم بالتمييز (التباين) والتوحيد. والمدى الجديد لهذه الحدود وهو مدى يتجاوز نطاق كل تقليد فلسفي، ليس تحكمياً: فقد استخلص هيجل في «المنطق» الأساس المشترك لـدلالاتها المختلفة

فكيف تكون الأحكام التركيبية القَبْلية ممكنة؟ إن هيجل يجيب ابتداء من الآن عن هذا السؤال الذي طرحه كانط بإبرازه «العقل»، شرطاً لمبدئها: ـ إن إمكان هذا السؤال (وهو يتعلق بتحديد وضع هوية الموضوع المحمول في الحكم من حيث إنها هوية الجزئي والكلي، والفكر والوجود)، ماثل في العقل وحده، فهو ليس إلاّ هذه الهوية بين حدود هي أيضاً لا متجانسة (٢٠٧)، وتركيب الحكم ليس إلاّ التعبير عن «هوية الذاتي والموضوعي» (٢٠٨) التي تشكل «مبدأ» الوجود نفسه.

ونظراً لأن الماهوية المحضة للموجود «ليست إلاّ عملية نشوء تركيب الواحد والمتغاير، الذاتي والموضوعي، فإن التركيب الذي تقدمه الـذات الإنسانية عندما تصدر حكماً يمكن أن تعبر قَبْلياً a priori عن حقيقة الوجود». والفكر والوجود، وفقاً لمعناهما الانطولوجي ليسا شيئين مختلفين بل هما شيء واحد. ففي «مبدأ» التركيب المطلق الذي بوصفه «فكراً» كان به الموجود

أولاً، توحِد الإثنان أصلاً بالصفة نفسها، وتلك الوحدة الأصلية هي وحدها التي تسمح بدءاً من ذاتها بنشوء الاختلاف، وليس العالم أي الكثرة المتغايرة المعطاة للموجود موضوعاً للذات الإنسانية، فليس هو ما يقف من الناحية الأنطولوجية في تضاد أمامها على الاطلاق بل العكس فالتغاير ينتمي أصلاً إلى وجود الأنا، بوصفه السلب الذي يؤسس وجود الأنا وجوداً إيجابياً، بوصفه التغاير الذي يجعل منه التركيب وحده وجوداً بحق كما هي الحال في النهاية بالنسبة إلى كل موجود. والتغاير ينتمي إلى الأنا بالتأكيد على نحو ممتاز وبالتالي فإن تركيبه هو أيضاً تركيب ممتاز لا يوجد على هذا النحو بالنسبة لأي موجود آخر. وهذا النمط من الوجود يطلق عليه هيجل في كتاب المنطق اسم «الحياة».

فالتركيب المطلق الذي هو إذن «مبدأ»، لا في صورة معرفة فحسب، بل في صورة وجود «أيضاً هو في عملية نشوئه الواقع الوحيد الحق» (٢٠٦). إنه يجيء إلى الوجود بوصفه «كلا» وقد سبق أن أشرنا إلى الدلالة الانطولوجية لمفهوم الكل أو الجملة فالتركيب المطلق؛ أي الوحدة التركيبية الأصلية، وليست عملية نشوئها إلاّ هذا التركيب تتأسس في الكلية (الشمول) (٢٠٨). إنه «الصورة الشاملة التي يوجد فيها كل موجود قَبْلياً بوصفه موجوداً، الصورة الشاملة التي هي في الوقت نفسه الصورة الحقيقية، لأن الموجود لا يظهر دفعة واحدة في وحدته بل في الانقسام والتضاد. ومن ثم في افتقار إلى حقيقته ويلقى هذا المعنى المزدوج للمبدأ الأصلي عرضاً تفصيلياً في جميع أجزاء الانطولوجيا الهيجلية، ويبلغ ذروته عند تفسير مقولة «الفكرة».

وإذا جعلنا من المبدأ «الأصل» الذي ينفصل عنه الموجود ومنه ينبثق، وبدءاً منه «يصير» ويظهر « (٢٠٩) فلن يتخطى هذا الأساس بطبيعة الحال نطاق الموجود. فالأصل هنا هو عين وجود الموجود، وهو ما به وحده يوجد. وحينما يقول هيجل إنه انطلاقاً من الوحدة التركيبية الأصلية يتفرّع الأنا الذاتي والعالم الموضوعي أثناء الانفصال، وذلك يؤدّي بالضرورة في المحل الأول إلى ظاهر مزدوج وإلى نتاج مزدوج» (٢١٠)، فإن معنى ذلك أن:

الطابع التركيبي الأصلي للوجود بصفة عامة يحدد بالنسبة إلى الأنا الذاتي للإنسان إمكان أن يخرج من الكل (الجملة) وأن يعرف نفسه أو يعتقد كونه ذاتاً (فاعلاً) للتركيب، تواجه عالماً موضوعياً صنعت هي منه تركيباً.

ويصل هيجل هنا إلى مهمته الحقة، وستكون الإقامة الفعلية «لمبدأ» تركيب الوحدة التركيبية الأصلية، وجعل الأنماط المتعددة للوجود، وأبعاد الموجود «مفهومة بوصفها أنماطاً للتركيب المطلق لوحدته»، فالعقل من حيث أنه فاعلية (نشاط) بلا أبعاد، ومثبت في التضاد حتى النهاية، هو في ذاته فارغ خاوٍ (٢١٦، ٢١٧) ولن يكون في الحقيقة «مبدأ» إلاّ حينما يفهم في الامتلاء (الاكتمال) العيني لأبعاده، ولكن الطريقة التي يمكن بها استيعاب وجود شيء أو كائن حي أو مفهوم بوصفه نمطاً لنشوء التركيب المطلق «للهوية العقلية» تظل غامضة تماماً. وكما يتطلّب «التركيب المطلق» بالضرورة من حيث أنه هوية عقلية لنفسه المعنى الأنطولوجي للذاتية فإن إنجاز هذه المهمة يعني في عين الوقت وجوب الإشارة إلى أنماط الوجود المتعددة بوصفها أنماطاً متنوعة من الذاتية، وإلى جوهرها بوصفه ذاتاً. ولكن ذلك يعني فضلاً عن ذلك تفسير الأنماط المتعددة للوجود بوصفها أنماطاً متنوعة من **قابلية الحركة**، لأن نشوء التركيب المطلق نفسه من حيث إنه وحدة موحِّدة هو نمط متعين من قابلية الحركة: «المساواة للذات في الحركة فعل الوصول إلى الذات والبقاء في عقر دارها في الآخرية. ويدرس كتاب المنطق» لهيجل مقولات الانطولوجيا التقليدية وفقاً لهذا المنظور بوصفها المفهومات الأساسية للوجود في الأنماط المختلفة لقابلية الحركة.

(٣) الاختلاف المطلق للوجود: مساواة الذات في الآخرية

(الوجود كقابلية للحركة)

كان المفهوم الأنطولوجي للمطلق، حينما يؤخذ باعتباره وحدة تركيبية في ذاتها للذاتية العاقلة ما يزال على نحو شديد الغموض «الأصل والماهية» اللذين يؤسسان تكثر الموجود. والمسألة إذنْ هي تطوير الموجود في الأحوال المتغايرة لوجوده ابتداء من هذا الأصل وهذه الماهية، وعدم الاكتفاء بتفسير العقل بوصفه «فاعلية بدون أبعاد» فحسب (الإيمان والمعرفة، ٢١٦) بالمعنى الذي تذهب إليه «المثالية» الرديئة، ولكن بوصفه كلاً مكتملاً. وتصبح المهمة عرض مفهوم الوجود الذي وصلنا إليه منذ وقت قريب على نحو عيني والقيام بالبرهنة عليه. وتنجز «ظاهريات الروح» من جانب والمنطق من جانب آخر مهمة هذا التأسيس الأنطولوجي على أرض مختلفة وبقصدٍ مختلف. ولن يمكن الكشف عن ضرورة هذا التأسيس المزدوج إلاّ في مسار البحث نفسه. وقد وضعنا في المحل الأول تفسير كتاب «المنطق» بمقدار ما يعرض الصيغة النهائية للأنطولوجيا الهيجلية، حيث تم الاحتفاظ بكل ما في الأساس الأصلي من تمزق وانقسام. وابتداء من المنطق نصل بسرعة أكبر إلى إشكالية المراحل السابقة للأساس إلاّ أننا بهدف البحث عن نقطة ارتكاز فحسب، سنختار أيضاً فقرة مركزية من ظاهريات الروح يحدد فيها هيجل نفسه الوضع الناجم عن هذا المفهوم للوجود الذي أُقيم منذ وقت قريب، كما يحدد في أي شيء يتعارض مع كانط.

العقل هو اليقين بأنه كل الواقع. ولكن هذا الذي يكون في ذاته، أو

هذا الواقع ما يزال من البداية إلى النهاية تصوراً كلياً فحسب وليس إلاّ التجريد المحض للواقع.... «والأنا» وحده إذنْ هو الماهوية المحضة للموجود، أو المقولة المحضة البسيطة (١٩٩). وهذا مرادف للقول على نحو إيجابي بأنه مع «العقل» تكون الماهوية الخالصة للموجود قد تحددت. إنها «المقولة خالصة محضة» لذلك فالموجود بما هو كذلك هو الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار. وهي بالتالي لم تعد ببساطة ماهوية الموجود مقابل الوعي. إنها مماثلة تماماً لأن يكون الموجود في وجوده من حيث إنه «وحدة بسيطة» (حيث يكون واحداً في كل تكثر) أو بعبارة أخرى موجوداً، واقعاً مفكراً. وتعني هذه المقولة أن الوعي بالذات والوجود هما نفس الماهية الواحدة، نفس الماهية لا بالمقارنة بل في ذاتها ولذاتها. ولكن ذلك في المحل الثاني يمكن أن يعني على نحو نسبي أن هذا التعيين للماهية ليس إلاّ تصوراً كلياً حتى هذه اللحظة دون أن يكون له أقل تبرير عيني في تكثر الموجود، إنه تجريد محض، وبصفة عامة إننا لم نستطع أن نرى بعد كيف يمكن فهم تكثر الموجود ابتداء من المقولة البسيطة المحضة. وكان كانط قد التقط كثرة المقولات كما لو كانت «مجموعة من الأشياء الثمينة وأتاه بها حظ سعيد» وقنع بقبولها. وقد وصف هيجل هذا الموقف بأنه «إهانة للتفكير العلمي» (١٩٩، ٢٠٠)[*].

ولكي يقوم هيجل بالاستنباط الضروري لكثرة المقولات انطلاقاً من المقولة البسيطة أو المحضة، قدم الآن خيطاً مرشداً سيوجه في الواقع الإقامة اللاحقة للأنطولوجيا بأسرها، كما وجه من قبل الصياغة السابقة «لمنطق يينا». «ولكن هذه المقولة (أو الوحدة البسيطة من الوعي بالذات والوجود) تضم الآن داخلها الاختلاف، فإن ماهيتها مماثلة على وجه الدقة في أن تكون مساوية لنفسها مباشرة في الآخرية أو في الاختلاف المطلق. ونتيجة لذلك يوجد الاختلاف ولكنه شفاف تماماً، وهو يوجد باعتباره اختلافاً لا يكون في الوقت

(*) قارن فقرات هيجل عن ترجمة هيبوليت الفرنسية بترجمة بيلي الانجليزية J. B. Baillie للظاهريات ١٩٦٧ ص ٢٧٦، ٢٧٧ .

نفسه اختلافاً ويظهر هذا الاختلاف في صورة كثرة من المقولات. وبهذه الطريقة على وجه الخصوص تستطيع المقولات المتعددة أن تغدو قابلة للفهم بوصفها أنواعاً من المقولة الخالصة (ظاهريات الروح ١٩٩، ٢٠٠ والتخطيط لنا).

وفي عين الوقت الذي يتطلب فيه هيجل استنباط الأنواع من المقولة الخالصة، يضع هيجل متطلباً ثانياً: القضية التي تقرر أن الوعي العقلي بالذات هو في ذاته ولذاته الواقع كله، وتبقى ماهوية الموجود مجرد توكيد بسيط يمكن أن يتعارض مع كثير من حقوق توكيدات أخرى، ما دامت الحقيقة المفترضة لم يتعرض تكوينها للتحليل. فالعقل لا يكون كل الواقع في ذاته إلاّ لأنه يصير هذا الواقع أو بالأحرى يبرهن على أنه كذلك (١٩٧) فالمطلق حقل. وتجد هذه القضية نفسها إذنْ مفتقرة على نحو قاطع لأي طابع بديهي. فاليقين الأول ليس يقين الطبيعة العقلية للموجود في ذاته، ولكنه على العكس يقين بأن الوعي بالذات والموجود الذي له طبيعة الموضوع لا ينتميان إلى النوع نفسه. فالموجود ينبثق أولاً في ثنائية الأنا والموضوع، ويجب أن يؤدّي التفسير العيني للوجود في طبيعته الحقة كموضوع بادىء ذي بدء إلى هذه القضية وإلى إثباتها ابتداء من ظاهرة الطابع الموضوعي نفسها.

ولا يستطيع يقين الطابع العقلي للموجود أن يتحول من مجرد توكيد إلى حقيقة إلاّ حينما يعود بوصفه انعكاساً يبدأ من الطابع الموضوعي من حيث إنه «يقين مقابل» أو في تضاد (ظاهريات الروح ١٩٨)(*) وظاهريات الروح هي عرض لتلك المسيرة.

ولنلخّص مرة ثانية الموقف الذي يشخّصه هيجل في هذه الفقرة: إن الخيط الهادي الذي يسمح باستنباط كثرة الموجود من الوحدة الأصلية للمطلق يجب أن يوجد في «الماهوية الخالصة» للموجود نفسه، ويصبح قابلاً للفهم انطلاقاً منها. كما يجب أن تُدرك الماهوية الخالصة للموجود بوصفها انبثاقاً

(*) قارن ترجمة بيلي للظاهريات ص ٢٧٥.

للكثرة. ولكن تلك الماهوية الخالصة للموجود حتى الآن ليست إلّا ما يحدد كل موجود على نحو بسيط بما هو كذلك: فوجود الموجود هو ما يكون بواسطته وفيه كل موجود بكل تنوعه وحدة بسيطة (ظاهريات ١٩٩، ويقول هيجل صراحة الماهوية أو الوحدة البسيطة للموجود). وهذه الوحدة البسيطة للموجود تتحدد الآن بوصفها متمايزة (متغايرة) في ذاتها، وهذا الاختلاف هو مساواة الذات في الآخرية. وتقدم صياغة المقولة المحضة على أنها مساواة للذات في الآخرية التعريف الأنطولوجي بحق للتركيب المطلق ولوحدته الموحدة. (انظر القسم ٢ سابقاً) إلاّ أن التنوع (التغاير) الذي أضفى عليه التركيب له طابع «السلب» الجوهري بالنسبة إلى الأنا الذي يقوم بالتركيب (الوعي بالذات). إن التغاير (التنوع من حيث الجوهر هو ما ليس بأنا أي «آخريته». ونمط التركيب هو إذنْ بدقة أكبر توحيد للذات (توسط بين الذات) والآخر، حصول على ذاتها واحتفاظ بها من حيث إنها وحدة للذات في الآخرية. وبمقدار ما تكون الوحدة بالضرورة تركيبية في ذاتها، وبمقدار ما تنشأ في البداية أثناء إنجاز التركيب، لا يكون الموجود ما هو عليه إلاّ في الآخرية. فالمقولة تحمل «الاختلاف داخلها». والموجود في وجوده لذاته باعتباره ما هو عليه وليس أي شيء آخر إنما يكون على وجه الدقة آخر ومن أجل آخر. ويقول هيجل «يوضع الوجود لذاته والوجود للآخر باعتبارهما شيئاً واحداً مع المقولة المحضة نفسها، وتصبح هذه المقولة على هذا النحو وفي الوقت نفسه المضمون بأجمعه» (ظاهريات الروح ٣٤٣).

إن المفهوم الأنطولوجي لمساواة الذات في الآخرية قد تطور على أرضية أكثر أصالة مما اقتضته وسمحت به إقامته في «المنطق»، فهو يحيل إلى المفهوم الأنطولوجي للحياة كما يجد تطوره في ظاهريات الروح. وسنوضح هذه الروابط في القسم الثاني.

ولكن يجب أن نوضح ما يلي: إن هيجل بتحديده «الوجود» على أنه مساواة للذات في الآخرية (والمعنى الكامل لهذا التعين لا يمكن أن يتضح إلاّ في مسار التفسير نفسه)، فإنه يرجع على نحو قاطع إلى

الأنطولوجيا الأرسطية. والحق أن هذا الرجوع ظل يوجه ابتداء من «منطق يينا» مبحثه الأساسي.

وحتى يومنا الحاضر فإن الاحتفاء الذي خصت به فلسفة هيجل الأنطولوجيا الأرسطية لم يلق دراسة موسعة شاملة، بل إن ذلك لم يصبح موضوعاً للدراسة بحق[1] وليس عرض ذلك داخلاً في إطار بحثنا، ولكننا سنلحق بتعليقنا على المفهومات الحاسمة عند هيجل، المقولات الأرسططالية المناظرة. وهيجل نفسه قد أدخل دون لَبْس فيما يتعلق بالوجود في ذاته والوجود لذاته المفهومين الأرسططاليين للقوة «دوناميس dynamis» وللفعل «إنيرجيا energeia» (الموسوعة ٨٥[2]، الجزء الأول ٣٩٣ فقرة ١٤٢ والإضافة، وتاريخ الفلسفة الجزء الأول ص ٣٣ وما بعدها).

ولنلاحظْ مرة ثانية من أجل وضوح المصطلحات أن «الوجود» عند هيجل ليس أبداً هو ما نسميه بالمعنى الأنطولوجي المؤكد الوجـود بحروف كبيرة أي الموجود بوصفه كذلك (Ôn ei Ôn) كما لا يعني عند هيجل الشيء نفسه الذي يعنيه الوجود الحقيقي أو الماهوي، إنه يعني على العكس من ذلك نمطاً سبق تعيينه من الوجود. إنه ذلك الوجود الماثل هناك (المتعين) في أشكال متنوعة، «الوجود المباشـر». وهذا «الوجود» بالمعنى الهيجلي سنميزه دائماً بوضعه بين هلالين.

فالطابع التركـيبي في ذاته للمقولة الخالصة قد عرفه هيجل إذن بوصفه مساواة للذات في الآخرية. وتحمل المقولة الخالصة حيث يجب أن نرى

---

(١) مقالة نيكولاي هارتمان «أرسطو وهيجل» (في كتاب اسهام في الفلسفة المثالية الألمانية)، ١٩٢٣ تحيط بتلك المشكلات وهناك دراسات خاصة لبربوس (Purpus) (جدل الوعي عند هيجل) (برلين ١٩٠٨) وأريك فرانك (مشكلة الحياة عند هيجل وأرسطو). المجلة العقلية الألمانية للأدب وتاريخ الروح المجلد الخامس ١٩٢٧ .

(٢) بورجوا ص ٢٨٠، الإضافة، ص ٥٧٥.

الوجود في «وحدته البسيطة» في ذاتها هذا الاختلاف المطلق. . . وابتداء من هذا التعريف نستطيع أن نقول ما هي النقطة القصوى في الفلسفة الهيجلية التي لن نستطيع أن نرقى إلى ما بعدها. فالوجود نفسه طابعه الأساسي أنه ممزق منقسم «مهشم» في ذاته. إنه لا «يكون» إلا في كونه آخر «كمساواة للذات في التحول والتغير. إنه يحمل دائماً «سلبه» معه، إنه ليس إلا سلباً، وذلك وفقاً لماهيته في أعمق مراتبها. ولكن هذا التمزق الجوهري للوجود وهذا الانقسام الجوهري هما أساس الوجود بوصفه قابلية للحركة» بوصفه عملية نشوء. فهذا الانقسام وحده هو الذي يؤسس تكثر الموجود باعتباره أنماطاً متنوعة للوجود. وتلك الأنماط ليست سوى أنماط مختلفة لمساواة الذات في الآخرية؛ أنماط الإضفاء العينية على الاختلاف المطلق، لعملية تمثل الانقسام الماهوية وتسويته وتحقيقه وهي لذلك على وجه الدقة أنماط لقابلية الحركة.

ولأن «التوسط» بين الموجود وآخريته «ليس شيئاً آخر غير مساواته لذاته في حركتها الذاتية، ولأن وجوده لذاته «وسلبه الخالص» في مواجهة كل تحول إلى وجود آخر هو «قوة حركته» (ظاهريات الروح ١٩ و ٢٠ ـ التخطيط لنا). وكما لا يوجد أي موجود إلا في الآخرية(*) وفي سلب ذاته فسيجب عليه بالضرورة أن يقدم براهينه وأن يقوم بإثبات ذاته على نحو ما يوجد في

(*) الوجود في الآخرية:

الموجود إذا نظرنا إليه من حيث صفاته الكيفية لا يكون هو الموجود، وإنما حجم معين وكتلة معينة ولون معين وملمس معين. . . الخ، فكلها أشياء أخرى مغايرة للموجود وهو يصبح بذلك موجوداً للآخر لا في ذاته فعلى الرغم من أن الشيء في ذاته لا يكون كذلك إلا في علاقته بأشياء أخرى، فإن هناك ما يظل محتفظاً به داخل تلك الآخرية هو سماته المستمرة داخل التغير، هو علاقته الثابتة بذاته، ويصل إلى ذلك عن طريق دمج كل ما هو آخر في ذاته الحقة. فالآخرية هي السلب الأول (النفي)، لأن ـ الموجود يتحول إليها. وعودة الموجود إلى ذاته هي نفي النفي. (العقل والثورة ـ ترجمة د. فؤاد زكريا).

الآخرية، إنه ليس ببساطة وليس بطريقة مباشرة ما هو عليه، بل يجب عليه في المحل الأول أن يعرض وجوده ويقدمه ويبديه في مواجهة السلب أو كما سيقول هيجل بعد ذلك في «المنطق»: «أن مضمون المطلق ماثل على وجه الدقة في تجليه» (٣، ١٩٠). وهذه القابلية للحركة التي تميز تمييزاً نوعياً فعل الكشف عن الذات والإفصاح عنها تشكل «الواقع الفعلي الحق» للموجود، الذي هو من حيث الأساس حصول على الذات وتحقيق لها ـ وهذا الاعتبار النهائي لحقيقة الوجود (وهو كما سنرى يحيط بالظاهر العيني للموجود في اقتراب شديد) أدى بهيجل إلى تجاوز قرون من التقليد المشوه، وإلى أن يعيد الحياة إلى مكتشفات الفلسفة الأرسططالية العظيمة. إن مسار الفلسفة الأرسططالية يخرج إلى النور من جديد: مبتدئاً من انقسام الوجود وسلبه (الانقسام الثنائي Dichos للمقولات بمعنى أوسع من المقولات العشر) والانقسام إلى [هيولى وصورة] وإلى شكل ومضمون Morphè and Stenesis وإلى موجود بالقوة وموجود بالفعل. (Ôn dynamei - ôn énergeia) : (الفيزيقا ٢٠١ أ ٣ وما بعدها، ١٩١ ب ٢٧ وما بعدها الميتافيزيقا (م) الفصل السابع) من حيث إنه أساس لقابلية الحركة (شرح الحركة Kinesis في «الفيزيقا»ج) ثم يمضي حتى يصل إلى البرهنة على أكثر أنواع الحركة امتلاءً بالحقيقة ومن ثم على أشد أنواع الوجود حقيقة (الميتافيزيقا ٨٠ مقالة اللام(*) في العقل الذي يتعقل ذاته، العقل الذي يكون فيه العاقل والمعقول والعقل واحداً). noêsis noêseos[1].

(*) يسمى هذا الفصل بالعربية مقالة اللام أو فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف، وشرحه ابن سينا في كتاب الإنصاف والحديث في المقالة عن الله بوصفه المحرك الأول ومبدأ الحركة، «المحرك الأول ليس جسمياً، ويحرك ولا يتحرك وهذا شأن المعشوق والمعقول (أي العلة الغائية) وهو فعل محض وفعله التعقل ـ فهو التعقل القائم بذاته والتفكير الإلهي ينصب على نفسه، على أكمل الأشياء، وتفكيره تفكير في التفكير» (أرسطو عند العرب ـ نصوص، حققها د. عبد الرحمن بدوي).

=

= (١) يصف ي. إي. إردمان J. E. Erdmann في كتابه «عرض موجز للمنطق والميتافيزيقا» (١٨٤١)، الفترة ١٦ الصلات القائمة بين الاختلاف المطلق والتعريف الأساسي للوجود بوصفه قابلية للحركة.

إن إدخال تعينات زمانية مثل «في البدء» وثم «بعد ذلك» (الموجود يكون في البدء مختلفاً عما يكون عليه في الحقيقة، بعد ذلك) تستطيع كما هو مفهوم جيداً أن تخفي الطابع الأنطولوجي للاختلاف المطلق لذلك يقيدها إردمان (قسم ١٧، ١٨) مستهدفاً التصحيح «بالحركة الأبدية للموجود التي يجب التمييز بينها وبين تكونه في الزمان». أما د. كرونر (من كانط إلى هيجل. الجزء الثاني، ١٩٢٤) فيجعل من الاختلاف المطلق ومن قابليته للحركة «الظاهرة الأولى» الحقة في الميتافيزيقا الهيجلية، في عين الوقت الذي يجد (الأنا المطلق) نفسه فيها يقابله ويعارضه، أنه يستولي على الآخر ويتقوم تلقائياً باعتباره كلاً.

وهذه الحركة هي «الظاهرة الأولى» المطلقة... وهذا النشاط الذي يعود راجعاً إلى ذاته ليس هو النشاط الذي تتميز به الأنا من كل ما هو آخر فحسب، بل هو أيضاً وبالدرجة نفسها النشاط الذي يتميز به كل آخر في ذاته ـ وبفضله يكون كل ما هو موجود موجوداً، أنه الوجود نفسه، (٢٧٩). وهكذا تصبح القابلية للحركة تعييناً أساسياً للوجود: «لا يكون الوجود» ما هو عليه «إلا داخل هذه الحركة التي يضع فيها نفسه حيث يتوحد مع نفسه ويقابلها في تعارض معها» (٣١٨). ويشير كرونر إلى أن هذا الشرح لقابلية الحركة عند هيجل يضرب بجذوره في إشكالية التركيب (الكانطية).

أما بيتي هايمان في كتابها المذهب والمنهج في فلسفة هيجل (١٩٢٧) فتقترح «تنمية للمفهوم بوصفه حركة» و«للحركة بوصفها مفهوماً» (٤٥ وما بعدها) وهي تصل إلى مفهوم الحركة من خلال إقامة عملية التجربة بوصفها (توسطاً) وانتقالاً بين «حالتين للفكر» إحداهما هي جوانية الحساسية والثانية هي «المفهوم المكتمل» الذي قام داخل وحدته بتمثيل التنوع (التغاير) اللامتناهي لمحتوى التجربة. وعلى هذا النحو تتعين الحركة ذاتها بالتركيبات «الجدلية الجديدة» دائماً؛ وهي في البداية وحدة «انفجار الحدود الزمانية وتداخلها» (٤٦)، ثم (انفصال وتطابق البداية والنهاية) (٤٧)، وحدة الواقع واللاواقع و«المكان والزمان» «والامتداد واللاامتداد»... الخ ولكن العلاقة التي يمكن أن توجد بين هيجل وهذه التأليفات يفوتني إدراكها على الإطلاق.

عينيته في آنٍ معاً، من حيث أنه تكشُّف لمكنون ذاته (بسط لأطوئها)، ووجود متطور (عيني)(*) للاختلاف وهذا التطور وهذا التوسط للانقسام يشكلان، من حيث أنهما نشوء عيني، الوجود بوصفه قابلية للحركة وبوصفه «صيرورة وجود لا تنقطع بوصفه حياة». وقد عرف هيجل مراراً وتكراراً بوضوح كامل هذه الحقيقة الأصلية بأنها التعيين الأساسي لفلسفته بأكملها. وهذه هي الحال. على وجه الخصوص في نظرية الحكم(**) في كتاب المنطق، التي يجب اعتبارها بمثابة التفسير الحقيقي لهذا التعريف الذي يجعل - بالمعنيين معاً (أي الذي يشكل والذي يفرض) من أنماط الوجود الأشكال العينية للاختلاف المطلق: «ولكن حقيقة (الشيء الفعلي) ماثلة في أنه يوجد وقد انقسم إلى قسمين: إلى وجوب وجود وإلى وجود، وهذا هو الحكم المطلق القابل للانطباق على كل واقع» (٣، ص ٣٤٧).

ونجد في خطابي هيجل إلى دوبوك: «إنني أعرف الحقيقي»(***) بمعنى المطلق الفلسفي، بأنه العيني في ذاته أي بأنه وحدة تعيين متعارض في ذاته

(*) في نسق هيجل تكون المقولة عينية Concrete حينما تمتلك توتراً وتغيراً وتضاداً جدلياً.

(* *) الحكم عند هيجل ليس علاقة صورية بين محمول وموضوع ثابت. بل هو عملية فعلية يصير فيها الموضوع شيئاً آخر، فالموضوع هو عملية صيرورته محمولاً والمحمولات هي مختلف أشكال وجود الموضوع.

(* * *) الحقيقة عند هيجل:

الحقيقة عند هيجل ليست مسألة معرفية فحسب، بل تتعلق بالوجود في عملية تطوره أنها عملية فعلية ليس مضمونها قضية مجردة، بل عملية تحقيق الوجود لإمكاناته وتغلبه على الشروط التي تعترض نشاطه للوصول إلى طبيعته (الحقة)، المطابقة لمفهومه. فالمفهوم يستوعب المضمون الأساسي ويحيط به ولا يقف عند الوقائع الراهنة (المعطى).

والحقيقة عند هيجل هي أن يكون الشيء محققاً إمكاناته الموضوعية جميعاً ليكون كما يجب عليه أن يكون، في هوية مع مفهومه. والحقيقة ترتباً على ذلك كلية في تعارض مع التكثر والتجزؤ الظاهري ومع الشكل المباشر في وعي الأفراد، وضرورية في تضاد مع الخبرة المباشرة العرضية، وسنرى بعد ذلك أنها عقلية وروحية.

بحيث يظل هذا التعارض محتفظاً به داخل الوحدة، أو أنني لا أعرف الحقيقة بأنها شيء ثابت متجمد - بل أعرفها بأنها حركة وحياة في ذاتها. (خطابات جزء ٣، ١٨، بالمعنى نفسه الجزء ٢، ٨٥).

ويبقى الآن أن نشير إلى كيف نمى هيجل ابتداء من الظواهر العينية للموجود الذي يظهر في العالم، الخلاف المطلق بصفته تعيينا أساسياً للوجود وبذلك نكون قد انتقلنا إلى أرض «المنطق».

يجد الفكر أول تعبير عن الاختلاف المطلق وهو يسعى لتعيين ما يلتقي به في كل مكان على نحو مباشر؛ ما يلتقي به من حيث هو موجود: في «وجوده» المباشر. فهذا المنزل هنا، وهذه الشوارع والناس الذين يمشون هناك، والأفكار التي لدي عند مرآهم. وكل هذه الأشياء المختلفة موجودة مع ذلك، إنها تطرأ بوصفها «وجوداً» على نحو مباشر.

ويدل لفظ «على نحو مباشر» على المجال الذي يتحرك فيه «المنطق» في الكتاب الأول. فمفهوم المباشرة لا يمكن أن يصبح واضحاً ألا ابتداء من التوسط(*) المتحقق وينبغي أن نكتفي الآن ببعض الإشارات. ليست المباشرة للوهلة الأولى نمطاً لوقوع الموجود في وعي ما، ولكنها نمط الوجود الموجود نفسه. (تعيين المباشرة هو الآن تعيين علمي فقط، أو بتعبير أدق تعيين أنطولوجي، فهو لا ينتسب على

(*) المباشرة والتوسط: المباشرة أي الهوية البسيطة التي يبدو في الظاهر وفي الظاهر فحسب أنها لا تتضمن داخلها أختلافاً أو انقساماً أو تمايزاً. والتوسط وهو الاختلاف والانقسام والتمايز. وكل أشياء الأرض والسماء تحتوي على الاثنين معاً، ولا يمكن أن ينفصلا أو بوجود أحدهما بدون الآخر. فالبذرة التي تبدو مباشرة بسيطة معزولة مستقلة لا يمكن أن تكون بذرة أو أن تصل إلى وجودها إلا نتيجة (ثمرة أو نسل) لنبات آخر، فوجودها الظاهر المباشر بتوسطه مسار يعتمد عليه ويتعلق به، ولا تصل البذرة إلى وجودها البسيط المباشر الموجب إلا بالتوسط، أي إلا من خلال شيء آخر أي نفي الغياب الظاهري للعلاقات خارجها وداخلها.

سبيل المثال إلى مجال الفهم المشترك، أو إلى مجال الإدراك الحسي المباشر، أو إلى شيء مشابه) إن الموجود «مباشر» قبل أن يكتسب «ماهيته» و«أساسه»: في تعين وجوده الماثل هناك الذي ينبثق، والذي هو مزود به كل مرة، الموجود كما يكون قبل أن ينطلق إلى «الوجود» «الخارجي» ابتداء من «الماهية» كما هو هناك قبل أن يكون هو نفسه متحركاً نحو التحقق. والزمانية الخاصة بذلك النشوء والتي تفصح عن نفسها في حقيقة أن» الماهية تولد أول ما تولد داخل تاريخ الموجود، وإنها على الرغم من ذلك كانت في الوقت نفسه دائماً هناك، أي حقيقة أن الوجود المباشر هو فرض مسبق للماهية (مصادرة عليها) ووضع لها في آنٍ معاً، وذلك ما سنوضحه فيما بعد (الفصلان ٦، ٧)(*).

وما الذي يؤلفه إذن هذا «الوجود» المباشر لكل هذا الموجود؟ وليست المسألة أن نعرف ما الذي يجعل من هذا المنزل منزلاً، ومن هؤلاء البشر بشراً ومن هذه الأفكار أفكاراً، ولكن أنِ نعرف ما الذي نفهمه حينما نقول عن جميع هذه الأشياء أنها موجودة. وهذا «الوجود» «الذي نبحث عنه يجب أن يكون ماثلاً في بعد مغاير تماماً لجميع تعيينات الموجود الحادثة الممكنة أو الواقعية لأننا ننسب أيضاً هذا الوجود إلى موجودين اثنين حتى إذا كانا مختلفين تماماً في كل تعين حادث مفرد. إنه يجب أن يكون غير متعين» بأكمل معنى، لأنه إذا لم يكن متميزاً إلا بتعيين واحد فحسب فلن يكون «الوجود» المحض. فعند السعي إذن لإقامة هذا الوجود «المحض» لذاته على نمط «التجريد» الصرف، سيلتقي «الفكر» بالعدم، بوصفه «التعيين» الوحيد لهذا الوجود فالوجود الذي يوجد في كل مكان وفي كل آنٍ حينما نأخذه ونستوعبه (نحيط به) في «وجوده» لن يكون في أي وقت ولا في أي مكان حاضراً بوصفه

(*) الاستشهادات التالية (حتى القسم ٦) مرجعها عموماً ما لم نشر إلى العكس هو الكتاب الأول من المنطق (طبعة أوبيه باريس ١٩٦٩) والكتاب الأول (منطق الوجود) يشغل المجلدين الأولين وترقيم صفحاتها متصل في هذه الطبعة. وسنشير أيضاً إلى هذا المرجع بـ ١,

كذلك، ولن يدع نفسه يظهر في أي وقت ولا في أي مكان بوصفه كذلك.

وهكذا يتحول الوجود «الخالص» إلى «عدم». وليس ذلك مرادفاً للقول على سبيل المثال بأن «الوجود» لا يوجد، ولكن معناه أنه حينما يوجد فإنه يكون قد «انتقل» وهو ينتقل دائماً. فالوجود لا يكون إلا عندما ينتقل إلى العدم، ويترتب على ذلك أن العدم يجب أن يكون مرتسماً في صميم الوجود (أي منقوشاً داخله) على نحو إيجابي: فالوجود الصرف لا يوجد إلا كسلب لنفسه، كموجود متعين. «ليس الوجود بكل إيجاز ولكن الوجود الماثل(*) هناك (المتعين)، ولكن تصور المكان لا يمكن أن يقال عنه شيء هنا (١٠٥).

وهذه العبارة تجعل من الاختلاف المطلق الحقيقة الأصلية للوجود في مجال المباشرة: فالوجود لا يوجد أبداً إلا من حيث أنه موجود هنا وهناك من حيث أنه متعين، رهين السلب(**) (لأن كل تعين ينفي (يسلب) «الوجود

(*) الوجود الماثل هناك، الوجود المتعين Dasein

من الناحية اللفظية يعني المصطلح الوجود في مكان محدد. ولكن تلك الإشارة إلى المكان ليست هي المقصودة. ويجيء تصور الوجود «الماثل هناك» باعتباره توحيداً لتصوري الوجود المحض الخالي من أي تعين والعدم الخالص المجرد. إن حقيقة هذين التصورين هي الصيرورة، أي انتقال كل منهما إلى الآخر والتوحيد بينهما مع الاحتفاظ بالاختلاف بينهما. ولم تعد الصيرورة مفهوماً مجرداً مثل الوجود المحض والعدم المحض لأنها وحدة تضم الوجود المحض والعدم الخالص في وجود متعين، وهي لحظة ثبات نسبي في حركة الانتقال بين الوجود والعدم. وهذا الوجود المتعين يسميه هيجل الوجود الماثل هناك. إن الوجود الماثل هناك يتميز من خلفية تحيط به، ومغايرة له، خلفية هي بمثابة العدم المجرد أي تقوم باستبعاد الوجود في جملته. ولا يمكن لوجود ماثل هناك أن يقوم بتمييز نفسه أو تحديدها في تقابل مع خلفية (بيئة محيطة) تحاول إغراقه وطمسه إلا بأن يكون له كيف ما ليؤكد نفسه بوصفه ذا تعين محدد (في مواجهة محيطه). والوجود الماثل هناك هو حضور، سطح ساكن هادئ فوق عدم استقرار لا ينقطع، ووحدة مباشرة أحادية الجانب بين أضداد تقع وراء السطح.

(**) كل تعين سلب، هي عبارة اسبينوزا الشهيرة. والتعيين معناه إقامة الحدود =

الخالص «من وجود متعين). «والوجود يمتلك إذا أخذناه كما هو عليه مباشرة وجوداً ماثلاً هنا، وجوداً تجريبياً بإطلاق القول، ويقع من هذه الجهة على أرضية التحديد والسلب. ومهما تكن التعبيرات أو الصيغ اللغوية التي يستخدمها الفهم عندما يرفض وحدة الوجود والعدم، وعندما يربطها بما هو معطى على نحو مباشر، فإنه لا يجد في تلك التجربة نفسها شيئاً غير الوجود المتعين... الوجود بتحديد أو سلب» (٩٤) لذلك فإلى هذا المدى لا يتم الوصول إلى الظاهر العيني للموجود، فالوجود لا يلتقي بنفسه كوجود متعين فحسب بل **كموجود** متعين لا كوجود = هناك بل كموجود ـ هناك. إنه يزيد عن كونه كثرة من التعينات الموجودة وجوداً خارجياً (من الخاصيات). إنه موجود عيني. إنه نتاج قد تطور داخل وحدة. أي شيء ما(*).

= والحواجز. فالموجود حينما يتعين بكيف ما فإنه يقتطع نفسه من دائرة أخرى مقابلة لهذا الكيف. فهذا التعين سلب. فامتلاك وجود التعيينات هو سلب لتخطيه حواجز تلك التعيينات. والعكس عند هيجل صحيح أيضاً. فكل سلب تعين. فإذا كان تصور موجود متعين يسلبه كيفاً ما، فإن ذلك مرادف لإثبات كيف مقابل آخر له. وتلك العملية تسري على العلاقات بين الموجودات وعلى العلاقات داخل كل موجود على حدة. فكل كيف لا يكون ما هو عليه إلا في علاقته بالكيفيات الأخرى، فهي التي تحدده.

(*) **شيء ما. شيء متعين** das Etwas (aliquid)

نتقل هنا أولاً تفسيراً شائعاً للمصطلح: مصطلح الشيء Ding يختلف عن مصطلح شيء ما Etwas. فالشيء ليس المجموع الحسابي لخواصه بل أكبر منها. وهو ليس متعيناً بخاصية أو أخرى إذ يمكن له أن يفقدها ويظل موجوداً. فالخاصية لا تتحد مع الشيء في هوية واحدة، إنها ليست جزءاً من الشيء ذاته وإنما هي تأثيره في الأشياء الأخرى وتأثره بها. أما مصطلح «شيء ما» فيشير إلى الشيء الذي يتحد مع كيفه (لا مع خواصه) اتحاداً مباشراً في هوية واحدة بحيث يصبح هو ما هو بفضل كيفه وحده، وبحيث يؤدي اختفاء الكيف إلى اختفاء الوجود (د. إمام عبد الفتاح إمام؛ المنهج الجدلي عند هيجل ص ٦٣٠ وترجمته لكتاب فلسفة هيجل لولتر ستيس ص ٢٧٦). وذلك

فأين تتأسس هذه الوحدة العينية في ذاتها لكل موجود؟ إن هيجل حينما

التفسير يفترض أن الشيء المتعين لا يمكن في دائرة الوجود السابقة لدائرة الماهية أن يعرف تغايراً كيفياً. وهذا التفسير يختلف عن التفسير الذي يأخذ به ماركيوز في هذا الكتاب متفقاً مع تفسير ج. ن. فندلي J. N. Findlay: فالموجود المتعين (الماثل هناك) يمتلك كيفاً، وذلك يعد نشاطاً وفاعلية، فالموجود «يناضل» من أجل الاحتفاظ بذاته في مواجهة بيئة تحاول إغراقه. وهيجل يسمي الوجود الماثل هناك المتعين بكيف، المطابق لكيفه شيئاً ما، شيئاً متعيناً، يؤكد ذاته في مواجهة آخرية. وهذا الشيء المتعين سينميه الجدل إلى ذات، ثم إلى ذات هي الذوات جميعاً. والتمييز بين الشيء المتعين وخلفيته تمييز متغاير متحرك. وعلى الرغم من أنه لا يمكن في هذه

المرحلة أن نميز في الشيء المتعين طبيعة باطنة داخلية تختلف عن صفات ترتبط به، فإن من الممكن أن نميز في هذا الشيء المتعين بين تعين متميز Bestimmtheiten يبرز عند المقارنة مع الأشياء الأخرى وبين تعيين داخلي Bestimmung يبقى كما هو في كل مقارنة. ويقول هيجل: «إلى المدى الذي يتغير فيه شيء ما، فإن التغير يصيب حالته الراهنة Beschaffenheit التي تصير الآخر في الشيء المتعين. ويحتفظ الشيء المتعين بذاته في التغير الذي لا يؤثر إلا في السطح غير الثابت لوجوده الآخر لا في تعيينه الداخلي. فالتعيين والحالة الراهنة متمايزان. فالشيء المتعين في تعيينه لا يكترث بحالته الراهنة».

(علم المنطق. الجزء الأول ص ١٣٦ الترجمة الانجليزية).

(Science of Logic, Tr. W. H. Johnston and L. G. Struthers I. P. 136).

ويمكن لذلك القول عن الشيء المتعين نفسه أنه كان على هذا النحو ثم صار على نحو آخر أو أنه يمتلك في ذاته إمكان أن يتعين كيفياً بطرائق لا يتعين بها الآن. وليس ذلك متنافراً مع ما جاء في الموسوعة من أنه «في دائرة الوجود حينما يصير شيء ما آخر فإن هذا الشيء المتعين يختفي» (J. Findlay: Hegel, A Re - examination, P. 161) ولكن هيجل يقول إن المكان الصحيح للكيف هو الطبيعة وحدها. وما يسمى فيها أجساماً أولية (بلغة علم الطبيعة في عصره) مثل الأكسجين والنيتروجين - يجب اعتبارها كيفيات ذات وجود تابع ولا يمكن اعتباره (أي الكيف) مستغرقاً لأي جانب نوعي من العقل أو الروح (الموسوعة S ٩٠ - ترجمة والاس للمنطق الصغير ص ١٤٣).

يصل إلى هذا التعين للوحدة المباشرة لشيء ما (das Etwas) فإنه يقوم بتطوير النمط العيني الأول للوجود كقابلية للحركة. إنه يقدم «تكوين» génesis وحدة الشيء المتعين، وهذا التكوين هو حركة ذاتية: «فالوجود الماثل هناك». يعين (يحدد) نفسه من حيث الماهية باعتباره موجوداً ماثلاً هناك (١١٢ والتخطيط لنا).

أما الوحدة التي يلتقي بها كل موجود على نحو مباشر، والتي هي أساس يظهر عليه الموجود في البداية بوصفه هذا الموجود المتعين، فهي من حيث الجوهر «وحدة سالبة» وليست وحدة «بسيطة». ففي وحدة الشيء المتعين يكتسب الخلاف المطلق للوجود عينيته وفقاً لنمط أول. إنها ليست وحدة إلا بالنسبة إلى كثرة «التعينات» التي تحددها تحديداً داخلياً وخارجياً. والتي يوجد الموجود كل مرة وفقاً لها (لا يكون المنزل منزلاً أبداً إلا بوصفه هذا المنزل أو ذاك، في هذه الحالة أو تلك، على هذه الهيئة أو تلك).

ولا يكون الوجود في ذاته الوجود المحض لهذا الموجود (الوجود المنزل) واقعاً حقيقياً أبداً إلا في عملية سلبه (نفيه) حينما يكون على وجه الدقة شيئاً آخر غير أن. يكون «في ذاته» على نحو بسيط، حينما يكون موجوداً في «الآخرية». ويظهر الموجود حينذاك فوراً من حيث أنه الموجود الماثل هناك داخل اختلاف «الوجود في ذاته» و «الوجود الماثل هناك».

= فمقولة الكيف عند هيجل (وهي تعين مباشر في هوية مع وجود الشيء تعين يجعل الشيء ما هو عليه ويفقد وجوده على ما هو عليه إذا فقده لا تنطبق عنده بتلك الطريقة على الوجود الإنساني الاجتماعي، ولعل ذلك مصدر الخلط في التفسير، لأن هيجل يسبغ على الشيء طابع «الذات» إلى درجة معينة.

ويشرح ماركيوز في نص الكتاب أن التغاير الكيفي وفناء الشيء المتعين معه هو ميلاد هذا الشيء، وأن حمله لجرثومة الفناء هو وجوده، فالمفهومات الهيجلية لا يمكن إدراكها إلا في حركة وبوصفها قابلية للحركة. ومن الواضح أن مقولة الكيف لا تلعب إلا دوراً هامشياً في الجدل الهيجلي على العكس من الجدل الماركسي.

إلا أن الموجود في آخريته لا يكون ماثلاً هناك ببساطة، إنه لا يستقر بكل بساطة في سكون داخل وجوده هناك، ولكنه يعمل على رأب ما في وجوده الماثل هناك من تمزق داخلي، ولن يكون «شيئاً ما» موجوداً على نحو عيني إلا في هذا النشوء. إنه لا يوجد هناك ببساطة في كل تعين ولكن من حيث أنه يوجد وجوداً خارجياً وهذا هو اختلاف الواقع والسلب(١١١). ولا يظل وجود الاختلاف بسيطاً كما لو أن الموجود قد يُرَدّ إلى «وجوده في ذاته» وإلى وجوده الماثل هناك في ذاته، بل على العكس «فإن هذه الاختلافات لكونها معطاة في الوجود الماثل هناك، تكون بالقدر نفسه ملغاة ومتجاوزة» (١١١).

وفي العملية التي ينشأ بها تجاوز الاختلافات يتشكل في الحقيقة هذا «الشيء المتعين» العيني على نحو ما هو معطى مباشرة. «إن الوضع الحقيقي لما يوجد وجوداً خارجياً هو وضع الوجود الماثل هناك بصفة عامة، والاختلاف الباطن فيه، وتجاوز هذا الاختلاف» (١١١). فالوجود الماثل هناك لا يصير وجوداً عينياً ماثلاً هناك إلا في عين الوقت الذي يكون فيه موجوداً داخل هذا الوجود الماثل هناك (موجوداً في ذاته)، محيطاً بتعيينه كل لحظة يكون فيها ماثلاً هناك بوصفه نفياً (سلباً) له، «يضعه في علاقة مع نفسه»، «ويتوسطه».

ولا يصير الوجود هناك موجوداً هناك، شيئاً ما بصفة عامة إلا في عملية النشوء هذه حيث يقدم نفسه ويعرض نفسه في سلبه، ويحتل لنفسه مكاناً داخل هذا السلب خارج ذاته. فالموجود الماثل هناك يجدد نفسه داخل آخريته وبهذا الطريق يعود إلى نفسه. فالتعيين الأساسي للوجود الماثل هناك هو «الوجود الذي سرت فيه الصيرورة (الموسوعة S ٥٥ أ و٨٩). فالوجود الماثل هناك لا يوجد إلا بوضعه «صائراً» بوصفه «نتيجة» (موسوعة ٧٥)[1].

وهكذا تُعرَّف الوحدة (السالبة) للموجود بأنها وحدة في نشوء، وهذا

---

(١) بورجوا، ص ٢٠٦.

النشوء الذي يحمل الوحدة يحاط به بوصفه تجاوزاً وتشكلاً للاختلافات، بوصفه توسطاً للآخرية.

وتتقوم وحدة الموجود في قابلية للحركة لا تأتي من الخارج ولا تنفقد نفسها فيه ولكن في وحدة «أساسها» «السلب» الأنطولوجي للموجود ذاته. وعلى هذا النحو تكون القابلية للحركة حركة ذاتية، فالموجود ذاته يتحرك فيها، وفي هذه القابلية للحركة يصير سيداً على آخريته. إنه يمد بذلك سيطرته على تعيناته بفضل، التجاوز والتوسط. إن تعيناته ليست موضوعة فوقه ولا ملصقة به بحيث تستطيع أن تنفصل أو تتبدل طواعية، بل يوجد الموجود فيها بسيطرته عليها. ولا يصير «الشيء المتعين» ما هو عليه؛ أي موجوداً ماثلاً هناك، إلا في هذه القابلية للحركة التي يحملها ويسندها إمكان حقيقي [استطاعة مفترضة]، وفقاً لهذه العملية من الاستحواذ والسيطرة والهضم (التمثل) المنصبة على آخريته. لقد صار الموجود «الوسط» الذي يحمل ويسند ضروب آخريته واختلافه.

ووحدة الاختلاف المطلق بين الوجود في ذاته والوجود الماثل هناك ـ بفضل تصور الوجود في ذاته باعتباره وجوداً بالقوة تحول إلى وجود بالفعل ـ (dynamis qua potentia)(*) ويضع هذا المفهوم في مركز الأنطولوجيا

(*) الوجود بالقوة عند أرسطو dynamis (الإمكان) له معنيان:

١) قوة على إحداث تغيير ومصدر له.

٢) قوة (استطاعة) شيء على أن يتحول إلى حالة مختلفة. والوجود بالفعل energeia له معنيان:

(١) نمط (حال) وجود يمتلك بالتمام جوهره النوعي، فهو فعل وكمال (أنتلخيا).

(٢) النشاط الذي يحول الإمكان إلى فعل. والكمال (الانتلخيا) في فلسفة أرسطو مرادف للوجود بالفعل فهو نمط وجود الشيء الذي تحققت ماهيته بالكامل. وتمام القوة وكمالها، وما تم في مقابل ما لم يتم والكمال الذي يتحقق بهذا التمام. والمعنى الثاني هو الصورة التي تخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. والوجود بالفعل هو كمال وليس مجرد التحقق مقابل الإمكان.

الهيجيلية. إنه هو الذي يؤسس بالمعنى الصحيح قضية «الجوهر بوصفه ذاتاً «وبفضله يتحول الاتجاه وفقاً للأنا العارف» Wissend أي المساواة الحقة للذات في الآخرية، إلى الاتجاه وفقاً لوجود الحياة، حيث يشق الوجود في ذاته، وهو الوجود بالقوة، سبيله إلى أن يكون وجوداً بالفعل بأكمل المعاني.

ومفهوم الوجود بالقوة لن يجد برهاناً وإكمالاً صريحاً إلا عند تفسير مقولة «الواقع الفعلي» (الفصلان ٩، ١١)، ونستخلص هنا بفضل بعد (الماهية) أرضية النشوء المتسمة بتجاوز وتوسط الوجود في ذاته وهو الوجود بالقوة (الفصلان ٦، ٧) ولكن كان من الضروري أن يكون الاستباق بعيداً إلى هذا المدى لأن نقص الاستطاعة أو الإمكان، أي نقص الوجود بالقوة المميـز «للشيء المتعين» كموجود مباشر، لا يمكن أن يصبح مفهوماً إلا عند هذه النقطة.

ولنعد من ذلك إلى تفسير وحدة الشيء المتعين. فابتداء من هذا البعد للموجود يتجلى الوجود في ذاته كإمكان معين (استطاعة معينة). ولكن سيتبين أن هذه الاستطاعة بالقوة نظراً لمجرد كونها مباشرة، لن تكون إلا نقصاً للاستطاعة (الإمكان).

وقد كشفت الآن عملية تكوين الشيء المتعين «من» الوجود «البسيط» المباشر بوصفه نشوءاً عينياً يمتلك درجة عالية من التعقيد، الذي لا يصير الموجود الماثل هناك موجوداً هناك إلا داخله، ومن هذا النمط من النشوء يمكن استنباط بنية «الشيء المتعين» في نشوئه: فوجوده قد وسم من حيث الكيف بأنه «وجود في ذاته» (١١١) فالشي المتعين يكون في ذاته في وجوده الماثل هناك: وهو كوجود ماثل هناك يتحرك «في ذاته» داخل آخريته، وكما تقول «الموسوعة» بطريقة شديدة المرونة والطواعية، «إن له اتساع (مدى) الوجود الماثل هناك» (٥٥٩ و١، ٣٥٧ s ٩١)، ووفقا لهذا الإتساع (المدى) فإنه يسلك ويتحدد في «علاقاته بالآخر». ويجب إذن أن نفهم الآن الوجود الماثل هناك، الأكثر مباشرة، بوصفه استطاعة معينة موجودة بالقوة: إنه يتخذ طابعاً عينياً هنا باعتباره شيئاً ما لذاته بالتعارض مع الآخر، ويتحدد ـ بوصفه

الشيء المتعين نفسه في الوجود الماثل هناك. وتقصد العبارة التي سبق إيرادها المتعلقة بالتعيين الذاتي للوجود الماثل هناك ليكون الموجود الماثل هناك الإشارة إلى هذه الظاهرة. فالموجود لن يدع نفسه يفهم في طابق العيني إلا حينما يحاط به كنشوء في ذاته وخارج ذاته، و «كتوسط بين ذاته وذاته»، كصيرورة ذاتية. ولكن مثل هذا النشوء هو بالضرورة ووفقاً لطابعه نشوء لذات فاعلة، بالمعنى المزدوج الآتي:

في قابلية الوجود الماثل هناك للحركة يبقى شيء ما في ذاته بوصفه ذاتاً، وهذا الذي يمكث ويبقى يضع مسلكه في آخريته وفي العلاقة بها. إنه وجود داخل نفسه.

وهنا تكمن في الأصل ضرورة قضية «الجوهر بوصفه ذاتاً،» وعليها كما يقول هيجل نفسه في الظاهريات «يعتمد كل شيء.» وليست تلك إحدى القضايا «المثالية» الأساسية العادية، وليست تكراراً عادياً للفلسفة الترنسندنتالية التي أنجبتها، ولكنها تتأسس على العكس من ذلك في معرفة الوجود كقابلية للحركة، فالوجود بوصفه ذاتاً هو النمط الحقيقي لبقاء الوجود في عقر داره في مستقر ذاته في الآخرية. وهذه هي النزعة الواقعية في مفهومات هيجل التي لن تستطيع أن ترجعها إلى الوراء «أية نتيجة قادرة على إرعاب» الفهم المشترك، وتقتضيها تلك الواقعية: لقد اكتشف هيجل في الوجود المباشر الماثل هناك لكل «شيء متعين»، الانقسام وقابلية الحركة الداخليين اللذين يشكلان في البدء كل موجود باعتباره وحدة. ويقول هيجل ذلك بكل وضوح في مقدمة «ظاهريات الروح»: «الجوهر الحي هو الوجود الذي هو في الحقيقة ذات، أو وهو الشيء نفسه بكلمات أخرى (أ) الوجود الذي لا يكون واقعياً بالفعل، إلا إلى المدى الذي يكون فيه هذا الجوهر هو حركة وضع نفسه أو التوسط بين ذاته وبين تطوره إلى آخَر (صيرورته آخر) (١٧ ـ التخطيط لنا)[*].

(*) اعتمدنا في ترجمة تلك العبارة على المقارنة بين الترجمة الفرنسية وبين ترجمة ولتر كاوفمان لمقدمة ظاهريات الروح: = Walter kaufmann «Hegel, texts and Commentary P. 28.

وإذا كانت الحركة تلعب حقاً هذا الدور المركزي بالنسبة إلى الأنطولوجيا الهيجلية، وجب أن نجد فيها على الأقل إشارة يجعل بها هيجل من الحركة الموضوع الذي يدور عليه بحثه صراحة وذلك: في «فلسفة الطبيعة». ولا محل هنا لانتظار المزيد لأن فلسفة الطبيعة تظهر مكنوناتها داخل بعد مختلف كـل الاختلاف عن «المنطق». فهي تتخذ موضوعاتها من «أشكال» واقعية متعينة «للفكرة» وهي لا تستطيع أن تقدم تعيينات أنطولوجية. فلا غرابة إذن في أن نجد الحركة تعالج في قسم «الميكانيكا». ومع ذلك فالمعنى الأنطولوجي بحق للحركة يشار إليه تلميحاً وهكذا فالحركة هي مفهوم الروح الحقيقية للعالم، وقد اعتدنا على أن نعتبرها محمولاً أو حالة. ولكنها في الحقيقة الذات (الحية) والذات (الفاعلة) وبوصفها ذاتاً «فاعلة» والباقي (الدائم) في الزوال (الاختفاء) موسوعة جزء ٢ ٦٥ s ١٦١ إضافة(*).

وبذلك يتجلى أيضاً على نحو أول تضايف دلالتي المفهوم ـ الذات فيما

كذلك أنظر ترجمة مصطفى صفوان في علم ظهور العقل ص ٢١ «إن الجوهر الحي هو الموجود الذي هو في الحقيقة ذات أو إذا أردنا التعبير عن نفس المعنى بصيغة أخرى فهو الموجود المتحقق فعلاً ولكن من حيث يتحرك هذا الجوهر واضعاً نفسه بنفسه أو من حيث هو نفسه الوساطة بين ذاتيته وأخرويته».

(*) تبدأ الفقرة في كتاب فلسفة الطبيعة هكذا «وكما أن الزمان هو الروح الصورية الخالصة للطبيعة وأن المكان وفقاً لنيوتن هو الجهاز الحسي لله فإن الحركة هي...» ونلتقي فيها بكلمة das Selbst وتقابل le soi الفرنسية و Self الانجليزية وتترجم عادة إلى العربية بكلمة ذات، ولكننا نلتقي أيضاً بكلمة Subjekt وتقابل Sujet الفرنسية و Subject الانجليزية وهى تترجم عادة بكلمة ذات أيضاً. وللتفرقة بين المعنيين ترجم الدكتور فؤاد زكريا في «العقل والثورة» لهربرت ماركيوز الكلمة الأولى بالذات الحية والثانية بالذات الفعلية. وقد أخذنا عنه الأولى واضطررنا إلى أن نضع «فاعلة» بدلاً من فعليه في الثانية لتناسب السياق (أنظر ص ٥٤ من الترجمة العربية لكتاب العقل والثورة).

بينها وتضايفهما مع المفهوم. الذات في الحكم المنطقي. إن الحقيقة التي يقع وفقاً لها من حيث الأساس كل الموجود داخل الاختلاف بين الوجود في ذاته والوجود الماثل هناك تعبر عن نفسها في الظاهرة الآتية:

إن الموجود يظهر بدءاً من نفسه كموضوع في حكم منطقي، كحركة انتقال (تحول) إلى المحمولات التي تحدده. والواقع الفعلي عند هيجل في ذاته وخارج ذاته يوجد في الفصل (الانقسام) بدءاً من الأصل(*) بحيث أنني لا أستطيع أن أتعرض للموجود إلا بوصفه هذا الموجود أو ذاك. وفي كل تعين للموجود فإن وجوده الماثل هناك في لحظة ما متمايز دائماً من وجوده في ذاته، ومع ذلك فهو يستعيد تشكله داخل وحدته وسنعالج الأساس الأنطولوجي لنظرية الحكم عند هيجل في الفصل الثاني عشر.

وإن هذا التفسير الذي أسلفناه يدحض بالمثل رأي ديلتاي الذي يرى في مفهوم الآخرين «مفهوماً في انعدام اليقين» (كتابات ٤، ٢٢ وما بعدها).

(*) كلمة «حكم» بالألمانية Ur teil مقطعها الأول Ur أي الأصلي و Teil من الفعل يقسم أو يفصل. فالحكم هو الانقسام الأصلي للفكرة.

(٤)

القابلية للحركة بإعتبارها تحولا. تناهي الموجود

كان هيجل قد عرف الوجود الماثل هناك للشيء المتعين المباشر باعتباره وجوداً في ذاته وقد تصور هذا الوجود في ذاته في إمكانه الحق كوجود ـ لذات. ويجلب هذا الكشف عن نمط وجود الموجود المباشر بعد ذلك إلى هذا التعريف تصويباً حاسماً. فالشيء المتعين: «ليس إلا بداية الذات، الوجود في ذاته الذي لم يتعين بعد بالكامل» (١١٢. التخطيط لنا). ومع ذلك فمن الصحيح أن الموجود المباشر لا يوجد إلا «كمتوسط بين نفسه ونفسه» ولكن «الشيء المتعين» يمتلك في نفسه فحسب هذا النشوء الذي يدخل التوسّط، إنه يتحقق إن صح القول، عليه، ولا محل له إلا معه. وهذا نشوء ذو بعد واحد يصدر ويضيع في الشيء المتعين، ولكنه نشوء لم يتأسس بعد في ماهية الموجود الذي يظهر نفسه على هذا النحو. ووجود الشيء المتعين في نفسه «هو على نحو نوعي نقص للاستطاعة (الإمكان)، وذلك النقص طابع إيجابي لوجوده، وهو لا يعني القول بغياب كل استطاعة (إمكان) بل مجرد، ابتدائها»: وأقل درجاتها، وهي لا تكون ممكنة إلا على أساس استطاعة بالقوة (كامنة). وينبغي أن نبين في هذه المفارقة فكرة أن الموجود هو أولاً توسّط مباشر، وحدة دون قدرة توحيدية مثبتة داخل ماهيتها. وهذا النقص في الاستطاعة سمة مميزة لنمط قابلية الشيء المتعين للحركة أي كتحول.

والموجود المباشر بحكم نقص استطاعته تتسلط عليه قابلية وجوده للحركة. إنه لا يستطيع حقاً أن يمسك بها، ولا أن يحتفظ بنفسه حقاً أمامها.

فوجوده في ذاته يتحول مع كل تعين حادث، ويتجاوز نفسه مع كل تعين، ويصير وجوداً آخر في ذاته، شيئاً معيناً آخر. «فالشيء المتعين كنشوء هو انتقال تكون لحظاته نفسها شيئاً متعيناً، انتقال هو تحول» (١١٣). فالشيء المتعين يوجد فقط في انتقاله الدائم إلى آخر. وهذا الطابع لقابليته للحركة لم يكن حتى الآن قد أخذ بالكامل في الاعتبار.

ولن يستخلص التعريف الكامل لوجود الموجود المباشر إلا بتفسير طابع قابليته للحركة.

وفي وجود الشيء المتعين تعرفنا على ثنائية الوجود في ذاته، والوجود كآخر. وهذا الوجود كآخر مفهوم الآن على نحو أكثر دقة بوصفه «الوجود للآخر». ويرمي هذا التصور إلى إدخال التحول باعتباره مقوِّماً لوجود الموجود المباشر. إن الوجود كآخر يشنّ هجوماً على الوجود في ذاته للموجود، فالموجود يخرج من ذاته إلى الآخر، محققاً وجوده في ذاته داخل علاقته بآخر. إنه يوجد لآخر. وهكذا يصير الموجود (كما سنجد مكاناً لتوضيح ذلك) في ذاته بغتةً وبضربة واحدة آخر. إنه ينتقل إلى آخر.

ومن المهم لفت الانتباه إلى الالتباس الداخلي لمصطلح «الوجود في ذاته»: فمن ناحية يعني الوجود في ذاته على نحو إيجابي: أن يبقى الموجود في ذاته على ما هو عليه في مواجهة كل تعين ممكن الحدوث (عرضي) لوجوده الماثل هناك.

والمفهوم المقابل لهذا الإيجابي في ذاته هو الوجود الماثل هناك، الوجود كآخر. ومن ناحية أخرى يعني الوجود في ذاته على نحو سلبي أنّ الموجود هو حقاً وأصلاً في ذاته ولكنه لم يعرض بعد (يوضع في الخارج) ولم يصبح بعد متجلياً متحققاً، فماهيته «البسيطة (المجردة) تواجه» واقعة المفرغ من الماهية. والمفهوم الذي يقابل هذا الوجود السلبي في ذاته هو الوجود للآخر.

ولكن هاتين الدلالتين ومفهوميهما المتقابلين يوجدان في تضايف

داخلي. وبمقدار ما لا يتحقق المعنى الحق للوجود عند هيجل إلا في الوجود لذاته وفي أن يكون كل موجود في ذاته مطبوعاً على أن يجعل ما هو عليه متكشفاً، وعلى أن يُحاط به في الشفافية المُدْركة للوعي. فكل موجود كان أولاً في ذاته هو أيضاً بموجب تلك الواقعة موجود من أجل آخر (الوعي)، فهو (كموجود في ذاته) بالنسبة إلى هذا الآخر (الوعي) موضوع أمامه فهو وحده الذي يدرك هذا الموجود في ذاته على حقيقته. ولن نستطيع شرح الضرورة الداخلية لهذا المعنى المزدوج إلا فيما بعد.

وإذا كان الوجودُ كآخر ينتمي إلى الوجود في ذاته للموجود، وإذا كان هذا الأخير يحصل على نفسه بكل دقة في هذا الوجود كآخر، كما يحتفظ بذاته، فإن معنى ذلك أن كل موجود هو بمقتضى وجوده «وجود للآخر».

فالاختلاف المطلق للوجود يطلق إذن من الناحية الأخرى سراح الوحدة المباشرة لكل موجود والتي تبدو ظاهرياً منغلقة على ذاتها، لكي تتفتح على «العلاقات» التي يعقدها الموجود مع الموجود الآخر. وهي علاقات تنتمي إلى الوجود في ذاته للموجود. وهذا الاعتماد الأنطولوجي المتبادل للموجودات سيؤلف على هذا النحو التنوع (التغاير) العيني للموجود في وجوده المباشر الماثل هناك. فالشيء المتعين والآخر لا ينفصلان و «حقيقتهما هي علاقتهما، والوجود للآخر والوجود في ذاته يوضعان نتيجة لذلك باعتبارهما لحظتين في الشيء الواحد نفسه، بوصفهما تعيينين هما في الوقت نفسه علاقتان ويمكثان في وحدتهما، وحدة الوجود الماثل هناك». (١١٦. التخطيط لنا). (ويشير التعريف الأول لهذا المفهوم الآن بوضوح إلى أن هيجل يفتح ذراعيه هنا للمقولة الأرسطية: Prosti أي مقولة الإضافة الأرسطية (المضاف)، وقد شدد هيجل نفسه النَّبْر على الفرق الموجود بين هذه المقولة التي اقترب منها وبين الـ heteron(*) المغاير عند أفلاطون (١١٥).

(*) تبدأ المقولات من أرسطو بالجوهر، والجوهر الأول عنده هو الكائن الفرد المتعين، أي الجزئي الموجود في الواقع، أما الجواهر الثواني فهي الكليات (الأجناس والأنواع) التي =

وفي هذا النشوء للشيء المتعين، وهو من الآن نشوء عيني نظراً لكونه بموجب .وجوده منتسباً إلى الآخر[1]، تتفاقم حدة ما في الوجود من اختلاف مرة ثانية. إنه يظهر من الآن كاختلاف في «التعين» «والتقوّم». والوجود في ذاته في صيرورته آخر لا يلوح كوسطٍ محايد، جامعاً في ذاته أيّ آخَرَ به كائناً ما كان، ولكن كوسط متقبِّل لا يفتح ذراعيه إلا لإمكانات معينة، ويبقى

= يندرج تحتها الجوهر الأول. والجوهر عنده مختلف عما يأتي بعده مَن مقـولات، اختلافات أهمها قبوله الأضداد لأنه موضوع التغير وهو يقبل الأعراض. أما أفلاطون فالأمر عنده على العكس، فالمقولات تنزل من «المُثُل» وهي الموجودات الحقة، إلى «أشباحها» إلى الجزئيات. وعلى العكس من أرسطو الذي يتحقق عنده النوع في الفرد المتعين ويتحقق الجنس في النوع، يرى أفلاطون أن «المُثُل» مترتبة في أنواع وأجناس، وتترابط معاً بواسطة مثل أعلى منها وأعمّ، وتترابط الأخيرة على هذا النحو بمثل أعلى... إلى مثال الخير.

والحكم المنطقي عند أفلاطون الذي يقرر أن الشيء الموضوع هو وفي آن واحد شيء آخر مغاير (المحمول) يعني أن المثال الواحد يشارك فيه وفي غيره مثال آخر مع بقائه على حاله.

ويتفق هيجل في رأي ماركيوز مع أرسطو في قوله أن الشيء العيني المفرد هو الجوهر الذي يظل باقياً على حاله وسط التغير وداخل العلاقات المتباينة، والأعراض المختلفة التي تطرأ عليه. أما مقولة الإضافة (العلاقة) الأرسطية فيعرفها أرسطو كالآتي: «يقال في الأشياء أنها من المضاف متى كانت ماهياتها إنما تقال بالقياس إلى غيرها أو على نحو آخر من أنحاء النسبة إلى غيرها أي نحو كان «مثل نصف وضعف وأكبر وأصغر. وسيد وعبد».

(منطق أرسطو. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. الجزء الأول ص ٤٨).

(١) وعلى هذا النحو يتعين كل وجود هناك، حتى بالنسبة إلى التمثل بأنه وجود آخر ماثل هناك، بحيث لا يوجد واحد هناك متعين فقط بأنه وجود هناك وليس خارجياً إلى وجود آخر هناك، ومن ثم ليس هو نفسه آخر (١١٥). وليس الآخر موجوداً فقط على نحو ما نجده بحيث يمكن التفكير في الشيء المتعين بدونه، ولكن الشيء المتعين هو في ذاته الآخر قرين ذاته، وجد الشيء المتعين يتموضع بالنسبة إليه في الآخر (الموسوعة ١. ٥٢٦، S ٩٢، الإضافة).

الموجود مطابقاً لهذا الاستعداد الذي طُبع عليه، الذي هو «تعيينه» كل
يصير فيها آخر. فأنْ يبقى مطابقاً له هو طريقته في أن يبقى داخل إهابه
مستوى ذاته، وهو نمط وحدته. وفي وجود الشيء المتعين سيؤكد نفسه
جديد باعتباره بدايةً بسيطة لتلك الاستطاعة المفترضة في أن يصير آخر،
ثم باعتباره نقصاً في الاستطاعة. ويتقرر داخل هذا النقص في الاستطاعة
الشيء المتعين لا يتحول ولكنه بالأحرى يصير آخر (موجوداً أو شيئاً ما).
يفوز الموجود المباشر «بتعيينه»، إلا في عملية انتقاله إلى آخر.

وفي هذا الانتقال وحده يصل إلى «اكتمال وجوده وثرائه». التعيين
التعين بالإيجاب من حيث أن الوجود في ذاته ـ الذي يمكث الشيء المت
مطابقاً له في وجوده الماثل هناك بإزاء صنوف مشاركته للآ-
(فعله وردّ فعله بالنسبة إلى الآخر) الذي يحدّده، يظل محتفظاً بنف
على هذا النحو دون مساواة لذاته، ولكنه يزاول ذلك ويب
أثناء وجوده للآخر» إنه يحقق تعيينه بمقدار ما يصير تعيّنه اللاح
الذي تطور في البداية على نحة مغاير بواسطة علاقته بالآخر
اكتمالاً وإثراءً له مطابقاً لوجوده في ذاته (١٢١). ومقولة «التعيين» تشخ
الوجود بوصفه تحوّلاً، فهي في التحول تضفي طابعاً عينياً على الوجود في ذ
حينما لا تعود تدركه «في سكونه»، ولكن باعتباره حركة لا تنقطع في العلا
بكونه آخر: إن «تمام» الموجود لا يتحقق إلا بأن ينحلّ الوجود في ذاته
التعين» (١٢١) وهذا الحل (الانحلال) ليس عملية صيرورة بسيطة خالصة
فهو لن يكتمل أبداً: فالتعيين ليس بدوره إلا «وجوباً للوجود»(*) ويعني ذا

(*) إن الطابع المتعين لشيء هو حَدٌّ له، أي يضع الحواجز أمام تعيينه الطليق (التعين أ
الطبيعة الحقة للشيء، وهو يشمل إمكاناته الباطنة في مقابل الأوضاع الخارجية التي
تندمج بعد في الشيء ذاته).

وبما أن طابع كل شيء تبرزه الأشياء الأخرى المقابلة له، فإن الحدّ الذي يعط

أنه يضطلع بمهام عليه إنجازها مندمجةً في صميم وجوده «في ذاته»، كما يعني أنه يضع نفسه في «وجونه في ذاته» مقابلاً ومعارضاً لوجوده الماثل هناك الذي لم يندمج فيه بعد» (المرجع نفسه).

إن «تعيين» الموجود لا يكتمل أبداً. إنه يجد دائماً في مواجهته «الوجود» الماثل هناك الذي لم يدمج بعد «وجوداً خارجياً أي برانية لم يجعلها بعد متطابقة معه» ومهما يكن تقوُّم الشيء المتعين، فإنه يقدم نفسه بوصفه خاضعاً لتأثيرات وشروط خارجية. وهذه العلاقة الخارجية التي يعتمد عليها تقومه، وواقعة أنه متعين بآخر يظهران بوصفهما أمراً عرضياً. ولكنّ «كَيْفَ» الشيء المتعين هو بالضبط أن يكون تحت رحمة هذا «الوجود الخارجي» وأن يكون له تقوّمه (١٢٢).

وعلاقة الشيء المتعين في وجوده للآخر ليست ببساطة مدى واتساعاً للموجود «الماثل هناك». إنها «كَيْفُ» الموجودِ هناك الداخل في «تعيينه»: «أن التعين الذي يحتوي أيضاً على الآخر داخله يحفر الوجود كآخر داخل الوجود في ذاته داخل التعيين الذي أنزل إلى نمط للوجود» (١٢٢).

= الشيء طابعه هو حدّ لتلك الأشياء الأخرى أيضاً. وفي شبكة العلاقات المحيطة بالشيء هناك ما لا يجعله قادراً إلا على إبداء بعض سماته الداخلية وما يفرض عليه تغييرها، وما قد يؤدي إلى فنائه.

فالموجود المتعين خاضع دائماً لحاجز ولوجوب. فهو بوصفه موجوداً يظل ملتزماً بأن يكون «أ»، أي ينبغي عليه أن يكون «أ» يخضع بالضرورة لحاجز يعترضه ويمنعه من أن يكون «ب». وهذا الحاجز الذي يعترض سبيله في أن يكون «ب» لا وجود له إلا لأن الشيء المتعين من الواجب عليه أن يكون «أ». وهناك الأمر العكسي أيضاً فإن الأشياء المتناهية لا بد أن تعترضها الحواجز في أن تكون ما يجب أن تكون. «فالوجوب» والالتزام لا ينشآن إلا مع وجود العوائق والحواجز.

ويلاحظ «فندلي» هنا أن هيجل يتكلم عن الأشياء بطريقة مماثلة للكلام عن الذات العاقلة.

(فندلي ـ مصدر سابق ص ١٦١، ١٦٢).

وعلى هذا النحو لا يتأكد تحدد الشيء المتعين بواسطة الآخر، بواسطة برانية الوجود للآخر باعتباره حداً مباشراً فحسب للشيء المتعين بل باعتباره مقوماً للوجود في ذاته نفسه، أي تعييناً للشيء المتعين. إن حَدّ الشيء المتعين ليس في الوقت نفسه إلا وجوده باعتبار هذا الحد توقفاً وانقطاعاً للآخر فيه. ولا يكون الشيء المتعين على ما هو عليه إلا بفضل حده، فمنه يستمد كَيْفَهُ (١٢٥). (الحد هو «مبدأ» (١٢٦)، archè) الموجود نفسه (مقولة الحد peros الأرسطية).

ولكن إذا مضت الأمور على هذا النحو، ولم تستقر الموجودات المفردة ببساطة في سكون بعضها إلى جوار بعض داخل حدودها، وإذا كانت واقعة انها ذوات حدود تشكل في الوقت نفسه قابلية وجودها للحركة، فإن الشيء المتعين، الذي لا يوجد إلا داخل حده، سينفصل عن نفسه بقدر مساوٍ وينطلق متخطياً نفسه، إلى لا ـ وجوده، مثبتاً هذا اللاوجود بوصفه وجوده ويتحول بذلك إليه (١٢٦).

وقد رأينا أن «الوجود في ذاته» للشيء المتعين قد تميز بنقص نوعي في الاستطاعة (الإمكان): فلان وحدته ما تزال دون «ماهية» ودون «أساس» فإنه يظل تحت رحمة نشوء وجوده كآخر، إنه «يتلف» ويهلك بطريقة ما في كل تحول من تحولاته، ونتيجة لذلك يصير دائماً آخر، أي شيئاً متعيناً آخر.

إن الشيء المتعين لا يتحول إذن بل ينتقل إلى آخر، إنه يهلك ويفنى. ووحدته ليست سوى وحدة هذه الحركة في مجموعها فورقة الشجرة لا تكون ورقة شجرة إلا حينما تذبل، والبذرة لا تكون بذرة إلا حينما «تترك مكانها» للثمرة. ووجود الموجود المباشر لا يستطيع أن يتقوم بإطلاق القول إلا داخل قابلية للحركة تعني التبدد الكامل للشيء المتعين الفردي، والتحرر من حده الذي هو عين وجوده في ذاته، ومن ثم الإفلات خارج الذات. إن «غاية» أو نهاية الموجودات الفردية يجب إذن أن تكون متضمنة في وجودها بحيث لا يتحقق وجودها إلا بواسطة هذه الغاية (النهاية) وحدها، فالموجود الفردي هو

المتناهي. «وحينما نقول عن الأشياء إنها متناهية، فإننا نفهم من ذلك إنها ليست محدودة ببساطة فحسب. . بل نفهم بالأحرى إن العدم (اللاوجود) هو قوام طبيعتها، ووجودها، إن الأشياء المتناهية موجودة ولكن علاقتها بذواتها هي أن تنطلق إلى ما وراء ذواتها إلى ما وراء وجودها: إنها توجد، ولكن حقيقة هذا الوجود هي غايتها (نهايتها). والمتناهي لا يتحول فقط كشيء ما بصفة عامة، ولكنه يفنى، وهذا الاختفاء ليس إمكاناً بسيطاً، كما لو كان يستطيع الوجود دون أن يفنى، ولكن وجود الأشياء المتناهية بما هي كذلك هو امتلاك جرثومة الفناء (الاختفاء) بوصفه وجودها في ذاته: إن ساعة ميلادها هي ساعة موتها» (١٢٨، ١٢٩).

ويجب أن نعيد وضع هذه الأقوال شديدة الغرابة (التي لم يسمع بمثلها) إلى السياق الذي كتبت فيه. إن التناهي، يتأكد هنا كتعيين لوجود الموجود في مجال الأنطولوجيا. ولم يعد الأمر يتعلق بالتناهي «النقدي» فحسب للمعرفة الإنسانية أو للوجود الإنساني في تعارضه على سبيل المثال مع لا تناهي «العيان الأصلي»، مع لا تناهي الله.

إن الأمر يدور على التناهي باعتباره تعييناً أنطولوجياً للموجود بصفة عامة! وفضلاً عن ذلك فهذا التعريف للتناهي صادر عن تفسير عيني للموجود الذي نلتقي به على وجه العموم. ولكن معنى ذلك أن مفهوم التناهي يوجد هنا متجرداً للمرة الأولى من التقليد اللاهوتي، وموضوعاً على أرض الأنطولوجيا الفلسفية الخالصة. إنه لم يعد تناهي الموجود بوصفة كائناً مخلوقاً ens creatum بالقياس إلى الله الخالق، بل على العكس، فهذا التناهي لم يعد أمامه في جميع الأحوال ما يواجهه؛ حتى لا تناهي الموجود (الذي يرفضه هيجل على وجه الدقة باعتباره «لا نهاية» «رديئة») لم يعد يواجه التناهي وعند هذه النقطة يشرع هيجل في افتتاح بُعْدٍ جديد تماماً هو: الطبيعة التاريخية الكلية للموجود.

فنشوء الموجود المتناهي ليس تطوراً متوقفاً على غاية (نهاية) متعينة أو غير متعينة سلفاً بطريقة أو بأخرى، ففي جميع الأحوال ليس هذا نشوءاً من كذا

إلى كذا ولكنه نشوء مَحْض في ذاته، باطن في الموجود. فالموجود المتناهي لا يمتلك تاريخاً بل إنه تاريخ. وتاريخ البشر ليس إلا نمطاً من النشوء الكلي بإطلاق القول. ولا يجب فهمه واستيعابه إلا معه في وقت واحد.

وكل ما سبق ليس إلا قضايا ما يزال من الواجب تبريرها. فقد تجاوزنا تجاوزاً شاسعاً النقطة التي وصلنا إليها.

ولكن هناك سؤالاً يطرح نفسه قبل أي شيء آخر: كيف يمكن التوفيق بين هذه التوكيدات وبين واقعة أن الفصل الذي عنوانه «اللاتناهي في كتاب المنطق» يتبع مباشرة الفصل الذي عنوانه «التناهي»؟ ألم يَصِمْ هيجل بالعار في موضع آخر الفهمَ الشائع المبتذل الذي يظل متشبثاً بالتناهي على وجه الدقة؟ وبعد ذلك ماذا عن تعريف هيجل للمنطق بأنه «تمَثُل الله كما هو في ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهية»؟، وماذا عن عرضه للتاريخ في «الدروس» كتطور نحو غاية معينة؟، فكيف يمكن التوفيق بين كل هذة القضايا؟

(٥)

التناهي بوصفه لا تناهياً ـ
التناهي بوصفه طابع القابلية للحركة

على الرغم من أن الإشكالية التي عولجت في الكتاب الأول من المنطق تحت عنوان «اللانهاية» أو اللاتناهي لا تدخل مباشرة في نطاق هذا البحث (ففي هذه الفصول لم يدفع هيجل بالفعل المسألة الأنطولوجية إلى الأمام فهو لم يستخلص حقيقة واحدة جديدة، وكان ما سبقت معالجته وحده موضوعاً لاختبار أكثر صرامة وتدقيقاً) إلا أن من الواجب علينا أن نتناول بسرعة هذه النقطة لأن أنواع سوء الفهم التي كانت هدفاً لها تمسّ جوهر المسألة بالذات.

إن التعيين الجدلي الصوري للمالانهاية (اللاتناهي) بسيط: المتناهي يؤكد على أنه ما يجب بالضرورة وفقاً لوجوده ذاته أن يذهب خارج نطاق (إلى ما وراء) ذاته وأن يصير آخَرَهُ.

ولكن هذا الآخَرَ المقابل للمتناهي هو اللامتناهي. فالتناهي، إذن في ذاته وفي عين الوقت الذي يكون فيه تناهياً، هو لا تَنَاهٍ. ولا يؤدي ذلك إلى شيء ما دام هذا التعيين لا يزيد عن أن يكون تحليقاً في الهواء وفقاً لجدل صوري. ونحن نتساءل إذن ماذا يعني هذا التعيين في سياق البحث الأنطولوجي؟

لقد رأينا أن وجود الموجود المتناهي ماثل في الذهاب إلى ما وراء ما يكون عليه كل مرة بوصفه شيئاً متعيناً (موجوداً)، وفي الخروج من ذاته وفي أن يمتلك وجوده في ذاته بوصفه تعييناً ذاتياً، وأن يتملك هذا التعيين الذاتي

بوصفه وجوباً للوجود. وكل تعينٍ تالٍ، للموجود المتناهي لا يوجد فقط بوصفه «حَدّاً» ومبدأ لوجوده، ولكن أيضاً ـ بوصفه «حاجزاً» ومبدأً لوجوب وجوده. فالموجود المتناهي خاضع لضرورة أن يبرز فيما وراء ذاته، إذ يجب أن يصير آخَرَ. وهو بذلك يصير نفسَه حقاً.

إن وجوب الوجود طابع أنطولوجي للموجود المتناهي. وعند ذلك التعيين يسترجع هيجل مفهوم ضرورة الوجود من الدائرة اللاتاريخية للأخلاق الكانطية في الواجب، ومن كل فلسفة أخلاقية ترنسندنتالية بصفة عامة إلى أرض النشوء العيني. وهيجل يستبقي مع ذلك القضية الأصلية عن وحدة الإنسان والعالم. فلقد ولدت أخلاق الواجب الخالصة عند المثالية الترنسندنتالية من تمزق ذلك الموقف(*) كما تأسست برفع الذات الإنسانية إلى المطلق، وهي ذات أصبحت مُطهَّرة مصفّاةً بواسطة المنهج الترنسندنتالي. ولكن هذه الذات نفسها ليست إلا نمط وجود متعين لموجود متعين بصفة عامة. إن «حيز» الأخلاق أي «مكانها الخاص» لا يمكن أن نجده إلا بواسطة تأمل أنطولوجي شامل!.

إن الموجود المتناهي لا يوجد إلا بوصفه وجوداً قذفَ نفسَه إلى ما وراء نفسه، بوصفه آخَرَ قائماً مقابل نفسه. إن وجود المتناهي هو «تلاشٍ». ولكن أين يتلاشى الموجود بهذه الطريقة؟

لقد سبق أن أجاب هيجل عن هذا السؤال أيضاً: إنه لا يختفي، أنه لا يصير لا شيء، ولكنه يثوب إلى نفسه في هذا الاختفاء (التلاشي) على وجه التحديد! إن وجوده ذاته هو تلاشيه. فالموجود إذا أخذ معزولاً في ثباته وتفرّده يفنى بالتأكيد، ولكن فردية الموجود المتعين هنا والآن على هذا النحو أو ذاك، ليست هي الموجود على الإطلاق: فالموجود لا يصير كذلك إلا داخل العلاقة الأنطولوجية بالآخر، داخل النشوء العيني للوجود للآخر. «إن النبات يجتاز الحد الذي تشكله البذرة، مثلما يتجاوز حد الزهرة، والثمرة، والورقة؛

(*) أي وحدة الإنسان والعالم.

وتصير البذرة نباتاً متفتحاً وتذبل الزهرة» (١، ١٣٥). ولا ينتمي ذلك إلى بُعْد واحد للموجود هو بعده من حيث أنه حَيّ. فالاختلاف المطلق والثنائية وانقسام الوجود إنما هي جميعاً تعيين أنطولوجي شامل، وهو بوصفه كذلك أساس لكل نشوء (الحجر ذاته يتميز كشيء ما في تعينه، ووجوده في ذاته ووجوده الماثل هناك، وهو بهذا القدر نفسه يمضي إلى ما وراء حده... فإذا كان قاعدياً يتفاعل مع الأحماض فهو أيضاً قابل للتأكسد والتعادل... الخ) (١٣٥). - ووجود كل موجود فردي لا يبدأ في التحقق إلا في تضايُفِهِ العام مع ذلك النشوء، حيث يتلاشى كل شيء فردي متعين ماثل هناك.

إن «الوجود في ذاته» للموجود (باعتباره شيئاً ما) يتعين بوصفه استطاعةً بالقوة لا بالفعل ومن ثم في النهاية بوصفه نقصاً في تلك الاستطاعة بالنسبة إلى تحولاته. وإلى هذه الاستطاعة ينتمي أيضاً كل مجال تحولاته، ووجوده «للآخر»، بوصفه تعييناً مستقراً داخل ذاته (التعيين الذاتي). وعلى الرغم من أن هذه التحولات لا نشوء لها إلا فيه ومعه، وأن هذه الاستطاعة لا تكون إلا «مباشرة»، ومن هنا تكون نقصاً في الاستطاعة بحق، إلا أن الموجود في هذا النقص ذاته للاستطاعة ما يزال «وجوداً في ذاته» أي وسطاً يقوم بالتوسط، ووجوداً في مثوى ذاته (مستقرها) داخل وجوده كآخر. وليس هذا النقص في الاستطاعة غياباً لكل استطاعة (ففي هذه الحالة لن يوجد هذا الشيء المتعين البتة، ولن يبقى إلا حاصل جمع أو سلسلة من التكوينات المتغيرة). إن نقص الاستطاعة هو استطاعة ضعيفة طفيفة: إنها ليست إلا بداية «الذات» الفاعلة، الذات الحية الحقة المستطيعة. وما ينشأ على نحو مباشر من الشيء المتعين في الوجود للآخر، لا يعود نشوءاً غريباً أو خارجياً بالنسبة إلى الشيء المتعين، بل يشكل على وجه الدقة وجود الشيء المتعين الماثل هناك، حيث يتحقق وجوده في ذاته كتعيين. فمن طبيعة وجوده أن يبرز فيما وراء بُعْدِ تعينه الذي يعتبر في كل آن حدّاً له.

أما ما «يفنى» فهو ليس من جميع الوجوه إلا حالة منعزلة مثبتة، حالة منفصلة من عملية نشوء الموجود. « إنه ليس على وجه الدقة إلا الشيء

المتعين» (حالة محددة وموجود «ماثل» هناك للحجر أو للنبات)، وليس الموجود نفسه. فهذا الموجود نفسه هو دائماً يزيد على (أكثر من) الشيء المتعين الذي يكونه كل مرة، وهو أيضاً جزء من هذه الزيادة، من هذه الاستطاعة بالقوة، وهي الآخر الذي ينتقل إليه الشيء المتعين ويندثر. ولكن الموجود ذاته لا يختفي، وحتى لو تم إفنازه، فهذا الافناء ما يزال تابعاً للاستطاعة المفترضة (الإمكان الحقيقي)، وحتى لنقص استطاعة وجوده. إن التلاشي هو نشوء إيجابي، ففيه يصير أحد إمكانات وجوده واقعياً، وفيه أيضاً يتحقق «تعيينه».

ولذلك لن نفهم هذا الموقف بدقة إلا بتركيز الانتباه في اختفاء الموجود الفردي المتناهي، لأن المتناهي وعلى الرغم من موته لا يموت، إنه لا يصير في البداية إلا متناهياً آخر، وهو بدوره لا يفنى إلا لكي يتحول إلى متناهٍ آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وفي هذا التلاشي يصبح كل متناه فردي «إلى وجوده في ذاته، ويلتقي ثانية بنفسه»، (١٣٧ وما بعدها). وهكذا استطاع هيجل بل كان من الواجب عليه أن يقول إن الزائل والزوال يفنيان بدورهما (٣١). إن تناهي الموجود يتسم على وجه الدقة باللاتناهي، وعن طريق تشبث هيجل تشبثاً شديداً باللاتناهي الأنطولوجي للموجود وصل إلى أن تغيير اللاتناهي هو «حقيقة» ذلك التناهي! «لا يصدر اللاتناهي عن إلغاء المتناهي على وجه العموم، فإن خاصة المتناهي أن يصير هو نفسه لاتناهياً بموجب طبيعته» «فاللاتناهي هو تعيينه بالإيجاب وما يكون عليه في ذاته حقاً» (١٣٩ وما بعدها).

ومهما يكن في ذلك من مفارقة فإن تصور التناهي باعتباره لاتناهياً يعبر تماماً عن أن هيجل بأفضل طريقة وبكل دقة، وعلى خلاف مع التعريفات اللاهوتية جميعاً، يؤكد التناهي بوصفه طابعاً تاريخياً للموجود. ويشير هيجل نفسه إلى أن هذين المفهومين هنا «يفقدان طبيعتهما الكيفية» (١٤٧). فلم يعد اللاتناهي هو العالم الآخر للمتناهي وما وراءه الذي يتعين به المتناهي في وجوده، بل أصبح المتناهي يحمل في ذاته تَناهيه الخاص، بوصفه لا تناهي نشوئه: «اللامتناهي يوجد وهو ماثل هناك، حاضر وفعلي. واللامتناهي

الرديء وحده هو ذلك الماوراء» (١٥٢). فاللاتناهي ليس إلا التعبير المتسق عن المحايثة المطلقة والشاملة لقابلية الحركة، «لقلق (عدم استقرار) الحركة الذاتية» في وجود الموجود كوجود أبدي في ذاته داخل الوجود للآخر، كوجود قد ثابَ إلى ذاته، وعلاقة للذات بذاتها» (المرجع نفسه).

وفي منطق يينا نجد تعريفاً مباشراً للاتناهي: إنه هذا القلق المطلق للمتناهي في سعيه «إلى ألاّ يكون ما هو عليه». «فاللاتناهي على هذا النحو» هو الواقع الفريد للتعين، إنه ليس عالماً آخر (ما وراء) ولكنه العلاقة البسيطة، الحركة الخالصة المطلقة، والوجود خارج ذاته باطناً داخل الوجود في ذاته» (١٤٥ التخطيط لنا)، وهو في الموسوعة «اللامتناهي الحق عبارة عن احتفاظ الوجود بذاته في آخَره أو بألفاظ تعبر عن عملية وحركة العودة إلى ذاته في آخَره» (١ - ٥٢٧، s ٩٤ - إضافة).

فاللاتناهي هو إذن على نحو مطلق طابع لوجود الموجود المتناهي بوصفه قابلية للحركة، وهو لا يوجد من حيث الجوهر «إلا بوصفه صيرورة» (١٥٢). وهذه الصيرورة «صيرورة متعينة» وليست صيرورة مجردة، وكما قلنا من قبل، إنها توجد في كل موضع وفي كل آن «ماثلة هناك، حاضرة ملموسة». والموجود هو الموجود المتناهي، ووجود الموجود المتناهي هو قابلية للحركة، وفي كل اختفاء ليس أمام الموجود في هذه القابلية للحركة إلا أن يثوب إلى ذاته، وهو لا يتحقق إلا داخل هذه القابلية للحركة. ولتلك القابلية للحركة إذن بوصفها وجود الموجود المتناهي، ومن حيث إنها دائماً ليست إلا عودة إلى ذاتها، وعلاقة بذاتها، طابع اللاتناهي.

وابتداءً من هنا، يستطيع هيجل أن يعرِّف كذلك مفهوم المثالية: فالقول بأن المتناهي «مثالي» يعني عنده ببساطة أن المتناهي لا يوجد وجوداً «خارجياً» على نحو مستقل بل يوجد من حيث إنه لحظة «ولا يكون له وجود إلا في القابلية للحركة اللامتناهية مع الآخر ونحو الآخر» (١٥٣).

ويقول هيجل ببساطة: «إن القضية التي يكون المتناهي بمقتضاها مثالياً هي التي تشكل المثالية(*)» (١٥٨)! ويستطرد: «إن كل فلسفة مثالية من حيث الجوهر»، لأن البحث الذي يقف عند تثبيت الموجود الفردي وعزله «والذي لا يعترف إلا بالموجود الفردي» «بالشيء - على حين أن الشيء ليس في الحقيقة موجوداً مستقلاً على الإطلاق وليس مبرراً بذاته»، فهو لا يحتفظ أبداً بوجوده إلا بواسطة آخر حينما «يوضع» - هو بحث لا يستطيع أن ينتحل لنفسه صفة الفلسفة.

ويبدو واضحاً أن المثالية عند هيجل ليست مبدأ للمعرفة على الإطلاق، بل إن لها عنده مدلولَ مبدأ أنطولوجي. ولا علاقة لهيجل بالمثالية «الذاتية»، «الصورية» التي لا تأخذ في اعتبارها إلا صور «التمثلات»، ولا تريد أن تفهم أو أن تحل التناحر بين الذاتية والموضوعية داخل بُعْد المعرفة الإنسانية. «وبالنسبة إلى هذا الضرب من المثالية، ليس هناك ما يُرْبَح وليس هناك ما يخسر» (١٥٩).

وهكذا يستنبط هيجل من تعيين القابلية للحركة من حيث هي عودة لا متناهية يرجع فيها الموجود إلى ذاته، المقولة الأخيرة في دائرة المباشرة مقولة

(*) المثالية عند هيجل.
المثالية هنا ليست المثالية المعرفية بل المثالية الأنطولوجية التي يزعم هيجل أنها طابع كل فلسفة حقيقية. فالفلسفة لا تبدأ إلا برفض الوضع القائم وضع التمزق والانقسام، وإلا باعتبار أن المتناهي ليس له وجود حقيقي فهذا الوجود الحقيقي ليس الحالة الراهنة ولا حالات كثيرة متعاقبة بل العملية الكلية التي توجد هذه اللحظات في حركة تحويلها سعياً إلى حقيقتها؛ إلى تحقيق إمكاناتها الكاملة، لكي توجد كما يجب أن تكون وفقاً لمفهومها. فالأشياء المتناهية لا توجد من خلال ذاتها بل من خلال حركتها اللامتناهية القائمة على الوجوب (ليس الوجوب الأخلاقي طبعاً)، وجوب تحقيق مفهومها الكلي الضروري العقلي.

«الوجود لذاته». وهو يقدم هنا إجابة أولى على السؤال المطروح في البداية عن ماهية وحدة الموجود في الاختلاف المطلق. وربما كانت مقولة الوجود لذاته هي أوسع مقولات الأنطولوجيا الهيجلية. وبين أنماط الوجود فإن الوجود لذاته يدل على أكثر الأنماط تجريداً وعموماً، وأكثرها عينية وأصالة في آن معاً. وهي تغطي كل امتداد الفروق بين الوجود بالقوة والوجود المحض بالفعل energeia. ويمكن أن تكون السمة المميزة لهذه المرحلة من الإشكالية هي السؤال الآتي: إذا كان الموجود لا يوجد إلا في قابلية للحركة شاملة وفي علاقة بالآخر شاملة داخل لا تناهي صيرورته آخرَ وداخل لاتناهي العودة إلى الذات، فما الذي يشكل إذن تلك الوحدة التي يشرع كـل موجود في إقامتها؟ وماذا يعني أن كل موجود يكون على الرغم من أي اعتبار شيئاً لذاته؟ فإذا كان موجود ما وجوداً في ذاته، فإنه يثبت نفسه ويؤكدها بوصفه هذا «الواحد هنا» في كل إيجاب للوجود وفي كل سلب. ولا تعني وحدة الوجود لذاته إذن زوال الاختلاف المطلق ولكنها تعني «تجاوزه» فحسب، فهذا التجاوز هو الذي يضمه ويوحده كاختلاف. وفي الوجود لذاته «يكون الاختلاف بين الوجود والتعين أو السلب» موضوعاً بمقدار ما يكون «ملغى» (١٦١).

إن الموجود لذاته قد نقش داخله «شكل» الوجود الآخر. إنه يظل ذاته نفسها في الوجود كآخر، ومن ثم فهو لا يوجد بحق إلا الآن فقط. ويثور السؤال عن كيف أصبح هذا الاتحاد ممكناً.

ينتج بادىء ذي بدء عن هذه التعيينات العامة للوجود لذاته أن وحدة الموجود في الوجود لذاته ليست وحدة ساكنة متجمدة، بل متحركة في ذاتها. إنها علاقة (١٦١)، بل هي علاقة تشكيل وتساوٍ بين الوجود كآخر والآخر وبين الموجود نفسه الذي يتحول. ولكن مثل هذه العلاقة ليست ممكنة إلا إذا كان الآخر مُعطى للموجود بوصفه آخر، بحيث يستطيع أن يلغي الآخر كآخر، وأن «يبعده» ويجرد نفسه بـوصفه كذلك من الآخر (١٦٢). إن وحدة الوجود لذاته هي من حيث الجوهر وحدة سلوك. وحدة «حفاظ تشير بأعلى درجة من الكمال إلى الوجود منعكساً في ذاته» (١٦٣). ويظل الموجود

موجوداً لذاته داخل حركة صيرورته آخر، في علاقته بالآخر داخل هذه الحركة، وفي سلوكه بوصفه ذاتاً، فهو أمام التنوع (التغاير) الجلي المُعطى له، ينطوي على نفسه بتلك الطريقة التي تجعله لا يفقد نفسه داخل هذه الحركة، أنه لا يفلت من نفسه ولكنه يبقى على وجه التحديد داخل إهابه (في مثواه الذاتي).

إن «العلاقة مع الذات»، التي يمثلها الوجود لذاته يجب أن تفهم بمعنى أنها تستطيع أن تعي كل أنماط السلوك المنعكسة عليها، ابتداء من أكثر الأنماط مباشرة وهو وجود الوحدة الخالصة «غير المنقسمة» المفرغ من أي تعيين وصولاً إلى أكثرها حرية وهو المفهوم. وفيها ستطور الوجود الحق للموجود بوصفه ذاتاً وهو ما سبق أن ذكرناه، سلفاً عند الحديث عن وحدة الشيء المتعين.

وتحتوي «علاقة» الوجود لذاته على معنى مزدوج أساسي سيصاحب مقولة الوجود في ذاته عبر الأنطولوجيا الهيجلية كلها. فما هو مُعطى للموجود كآخر، ما يقوم مقابله إنما يمثله، ويمثله من حيث انه آخر «في ذاته» دون أن يصير هو نفسه آخر من أجل ذلك.

إن الوجود لذاته وفقاً لأعمق ماهية له هو وعي. وقد تضمن الوعي داخله من قبل تعيين الوجود لذاته (١٦٣).

وما يمتلكه الموجود لذاته في هذا النمط إنما يمتلكه لذاته فقط، ففي العلاقة بذاته، يكون «متفرداً» تماماً: إنه «فردية»[1]. وسنحاول فيما بعد أن نشرح هذه العلاقات بمزيد من التوسع.

وهذا المدى المتسع أمام الوجود لذاته ليس أمراً تحكمياً. إنه لا يصير إلا عن أن ما يشكل وحدة الموجود يناظر كل آن شيئاً مغايراً في نمط الوجود الذي

---

(١) يصوغ إردمان هذا المعنى للوجود للذات بوصفه عودة جدالية «حافلة بالصراع إلى الذات» (مصدر سابق S ٥٠، ملاحظة ٢).

يوجد هذا الموجود وفقاً له كل مرة. وفي مجال الوجود المباشر حيث يتحرك كتاب المنطق حتى الآن تكون هذه العلاقة مع الذات ووحدتها مباشرة أيضاً (١٦٣ موسوعة ٦٠) إنها شيء ما ينشأ مع الموجود ويتحقق فيه، ولم يتضمنه الموجود بعد، ولم يتأسس بعد في ماهية هذا الموجود. ونظراً لهذه المباشرة فإن الوحدة التي تتشكل في الموجود لذاته المباشرة تكون مجردة، وخارجية ومحايدة إلى درجة عالية وفراغاً متصلاً atomon Kenon (١٧٠ وما بعدها). ومن المؤكد أن الموجود بواسطة العلاقة مع الذات في كل تحول هو الآن «الوجود المتعين، المطلق» وفي مواجهة الموجودات الأخرى، يتعين على نحو مطلق بوصفه هذا الواحد لذاته، ولكنه بوصفه تعيين هذه الوحدة يتشكل مباشرة في نشوء الموجود، ولأنه لم يندمج في توحيد متوسط حقاً «لماهيته» فإنها بذلك وحدة محايدة بالضرورة، فهذه الوحدة ليست إلا واحداً بين آحاد كثيرة أخرى. فالآخر الجديد دائماً الذي يرتكن إليه الموجود هو بالتأكيد «لحظة من وجوده» فوجوده كواحد متعين في الآن نفسه بهذا الآخر، ولكن الآخر يبقى موجوداً آخر محايداً بالنسبة للأول، وهكذا تكون العلاقة التي تشكل الوجود لذاته هي العلاقة الخارجية الخالصة «للطرد» وللحدِ بين موجودات فردية متعددة في الوقت نفسه الذي يكون فيه الموجود في ذاته مثبتاً كمعطى مباشر تكون علاقته السالبة بذاته في الآن نفسه علاقة بموجود، ويمكث ذلك الذي يرتكن إليه متعيناً بوصفه وجوداً هناك، وآخر، والآخر من حيث إنه علاقة ماهوية بالذات هو. . بالمثل واحد. فالواحد صيرورة آحاد كثيرة (١٧٣).

والنتيجة الأساسية هي أن الوحدة التي تُشكل في الوجود لذاته في جوف بُعْد المباشرة ليست إلا «استقلالاً» «صورياً» على نحو مطلق (١٧٩) وهي تحمل دائماً معها «فناءها» الخاص. وتعني وحدة الموجود المحتفظ بها في كل التحولات في الوقت نفسه «الحياد» الكامل للموجود بإزاء كل تعين. إنها تواصل البقاء بطريقة ما تزال سيئة التحدد حتى اختفاء كل شيء متعين فردي.

ويمكن القول إن الموجود يضم داخله كل التعيينات على قدم المساواة لا بمعنى أن يبقى مساوياً لذاته في كل تعين، ولكنه يبقى على ما هو عليه في كل تعين بوصفه موجوداً. فالتعين عموماً، أي الكيف، هو الذي تم تجاوزه. فإنّ موجوداً يتطابق مباشرة مع كيفه في اللحظة، ويبقى كما هو تماماً في كل تحوّل للكيف، كموجود يتحول هو نفسه، ليس متعيناً على نحو كيفي بل على نحو كمّي. أما حينما يكون أساس التخارج ما يتصف به الوجود من مباشرة، فإن ذلك سيتطلب مزيداً من القول.

إن الوجود المباشر الماثل هناك للموجود لا يستطيع في أي زمان أو مكان أن يقدم أساساً لوحدة الموجود الأنطولوجية - إن «وجود» الموجود لا يتشكل في أية لحظة داخل بُعد الوجود الماثل هناك مباشرة. ولكن على هذا النحو لا تكون قابلية الحركة كنمط لوجود الموجود قد فُهمت بعد بالعمق الكافي طالما أنها لا تنشأ إلا في الوقت عينه الذي ينشأ فيه الموجود ومعه؛، أو - إن صح القول طالما أن قابلية الحركة تنساب في الموجود وأن الموجود ينساب في قابلية الحركة فإن بُعد الوجود المباشر الماثل هناك، لا يكفي بأي حال التعيين الموجود ولا يكفي لتعيين وجوده.

(٦)

ظهور بُعدٍ جديد للوجود ولقابلية الحركة

استرجاع الموجود المباشر في «الماهية»

سبق تأكيد نشوء الموجود في المباشرة على أنه نشوء كمّي، وتأكيد وحدته على أنها كمية صرفة. ولهذه التعيينات طابع أنطولوجي بالمعنى الدقيق. ولا يعني ذلك أنه يجب أن نفهم من الآن فصاعداً كم الموجود وفقاً لها بعد كَيْفَه كواحد من تعييناته بين تعيينات أخرى، بوصفه «تعيينه الخارجي» الذي يقف في تضاد مع داخله. . . الخ، بل على العكس، أن الكم يعني نمطاً من أنماط «وجود» الموجود. فالكم يشكل على وجه الدقة كَيْفَ الموجود في المباشرة؛ ومن حيث أنه مباشر، فهو مقدار خالص، ولهذا يظل مرتبطاً بعلاقة شاملة مع الموجود الآخر الذي يوجد كذلك بوصفه مقداراً. وليس «الأمر هنا كما لو أن الموجود كان أول الأمر على نحو كيفي ثم أصبح بعد ذلك كمياً، فالانتقال من الكيف إلى الكم (ككل انتقال في المنطق) هو استمرار لبنية في بنية أخرى، فالانتقال في الحقيقة هو استمرار بنية أقل عينية واكتمالاً في بنية أكثر عينية واكتمالاً، إنه حركة في قلب كل حاضر ماثل من قبل، وبنية الاستمرار لا تأتي لاحقة، ولكنها ماثلة في الوقت نفسه مع البنية الأولى المتجاوزة، إنها لا تنفتح وتجعل نفسها قابلة للفهم إلا في الحركة».

ولأن الأمر لا يتعلق هنا بتقديم تفسير كامل للمنطق بل يقف عند إبراز الاتجاهات المنطقية المحددة التي تهدف إلى إقامة «الوجود» بوصفه قابلية للحركة وطابعاً تاريخياً، فإننا نستطيع أن نمر على خصائص «الوجود» بوصفه كمّاً، ونقتصر على تلخيص نتيجة هذا التحليل.

حقة للموجود ولا يستطيع أن يكون أساساً لها. بل على العكس إن تفكُّك عَرَضٍ كل وحدة إنما يمضي في الكم إلى آخر مدى. ويستعيد الموجود الفردي في وجوده التعين الكمي: فكل موجود لا يوجد إلا داخل «قَدْر»(*) موجود آخر يضفي عليه قدر وجوده، والذي هو بدوره مقدر به. إن علاقة التعينات الكمية البسيطة هي التي «تشكل الطبيعة الكيفية للشيء المتعين المادي» (١، ٣٩٧). «إن ما هو مستقل ذاتياً، لا يمتلك أسَّ (بالمعنى الرياضي) وجوده في ذاته، أُسّ وجوده المتعين إلا بالنسبة «إلى أشياء أخرى» (٤٠٠).

وتعيين هذا الاستقلال الذاتي «هو إذن بكل بساطة ماثل في مظهر هذا السلوك (٤٠٣). فالموجود الفردي ينبثق داخل خط عقدي من علاقات القَدْر» (٤١٧) وفي علاقات القدر هذه، يكون كل موجود فردي في قابلية للحركة ولأن «وحدة القدر» التي تشكل كل موجود فردي لا توجد إلا في «الاختلافات الكمية» فإن ضروب الاستقلال الفردية يعاد إدراجها في عداد الحالات، حالات هي مع ذلك متغيرة دوماً، «لأساس حامل»(**) يظل أثناء

(*) القَدْر (Mass بالألمانية) و Mesure بالفرنسية، مركّب الكيف والكم.

والكم تعيين خارجي بالنسبة إلى الشيء الذي يعينه على العكس من الكيف. فالشيء يمكن أن يتغير كمه دون أن يتغير كيفه، ولكن لكل شيء نطاقاً معيناً يظل فيه محايداً بالنسبة إلى هذا التغير، ثم تأتي نقطة يؤدي تجاوزها إلى تغير الكيف، والنقطة التي تبدأ التغيرات الكمية عندها تأثيرها في الكيف هي العقدة ومجموعها هو الخط العقدي. (د. إمام عبد الفتاح إمام. مصدر سابق ص ١٩٨ - ٢٠٠).

(**) الأساس الحامل: substrat (hypokeimenon اليونانية) هو ما يبقى أثناء التغيير عند أرسطو، وهو يستعملها بمعانٍ مختلفة قد تعني الجوهر الذي تكمن فيه الصفات أو تحمل عليه، وقد تعني الشيء العيني باعتباره يمتلك صفات، أو الموضوع الذي يحمل عليه في الحكم المنطقي. وهيجل يقول بأن كل علاقة من علاقات القدر التي يتأسس عليها الكيف تزول حينما تتغير الكميات متجاوزة نقطة معينة وصولاً إلى النفي الكامل للقدر. وذلك معناه نشوء مجموعة أخرى من علاقات القدر تواصل البقاء حتى نقطة

البقاء والضياع مماثلاً لذاته في جميع الحالات (٤٢٥). وذلك لأن الأمر الجوهري هنا في هذا التوالي اللامتناهي لسلسلة عقدية تواصل مع ذلك البقاء بوصفها وحدة، هو أن عنصراً مماثلاً «لذاته» يتشكل. ففي كل استمرار يظل... الموجود هو الذي يستمر ويظل مع ذلك ما يستمر موجوداً، إلا أن التعيين الفريد الذي يمكن نسبته إلى هذه الوحدة، هو: الأساس الذي يكون «الزوال» بالنسبة إليه وجوداً، «وهذا الانتقال من الكيفي إلى الكمي، والعكس، يتحقق على أرضية وحدتهما، ومعنى هذه العملية ليس إلا الوجود الماثل هناك، ليس إلا إبراز وتأكيد أن ثمة أساساً حاملاً هو وحدتهما» (٤٢٥).

وتلك هي «نظرية الوجود» التي يتألف الكتاب الأول من المنطق من عرضها، وبعد انعطافه طويلة يعود «الوجود الخالص» هنا إلى نقطة انطلاقه! إنه يعود إلى أشد التعيينات فراغاً وتجريداً، إلى «الوجود» عموماً، الذي هو «عدم» في الوقت نفسه، وعلى الرغم من ذلك أمن الصحيح أن شيئاً لم يتم

= عقدية أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية. ولكن تلك هي اللانهائية الرديئة التي يرفضها هيجل، ويستبدل بها لا تناهياً حقيقياً يظل كما هو خلال العملية كلها. وذلك اللاتناهي الحقيقي لا يمكن أن يوجد في أي تطور منفصل كمي أو كيفي، ولا في المرواحة بينهما.

إن ذلك اللاتناهي الحقيقي يوجد في بُعْد أعمق لا ينتمي إلى الظاهر هو ما كان يسمى تقليدياً بالأساس الحامل. ويقول هيجل ان انتقال الكيفي والكمي كل منهما إلى الآخر يقوم على وحدتهما. وليس معنى هذه العملية إلا وضع أساس حامل (أي إظهاره) بحيث يكون هو وحدتهما.

وعلاقات القدر هي عُقد أساس حامل واحد بعينه. وبذلك يُرَدُّ كل قدر وكل شيء يوضع معه إلى حالات، - وليس التغير إلا تغيراً في الحالة، أما ما يختفي فيوضع باعتباره قد بقي كما هو (علم المنطق الجزء الأول ص ٣٩٢ - ٣٩٣ Tr. by W. H. Johnston and L. G. Struthers) وهذا الأساس الحامل كما يقول فندلي أبسط وأكثر اتصالاً ودواماً من السطح المتغير الظاهر. إنه يتحدد بالسلب فحسب ويكاد أن يكون صفحة بيضاء شاغرة لا نعرف عنها شيئاً محدداً ولكنها موجودة بمعنى أعمق.

كسبه؟ أهي عودة حقاً إلى البداية. ويكفي أن نتشبث بنتيجة الشوط الذي قطعناه على النحو التي تظهر به، وسيتضح حينئذ أنها تقود خطانا إلى ما هو أبعد من ذاتها ومن نتيجتها الخاصة إلى بُعْدٍ ما يزال ممتلئاً بالغموض ولكنه جديد تماماً.

ونظرية الوجود من حيث إنه مباشرة قد أعطت إلى الوجود السلب وقابلية الحركة بوصفهما بعدين مركزيين. ويشكل الإثنان معاً وحدة بنيوية: إن السلب هو أساس قابلية الوجود للحركة، ولا يوجد هذا السلب إلا كقابلية للحركة. كما تتيح هذه الوحدة البنيوية للوجود إمكاناً لفهمه بطريقة أكثر عينيّة.

«الوجود هو عدم الاكتراث»(*) «الحياد المجرد» (٣٨٧) من حيث إنه يلغي كل تعين ويعيد إقامته: فالموجود المباشر هو بالمثل وجود مباشر في كل تعين. ولكنه ليس عدم اكتراث على غرار السكون، والوجود الخارجي البسيط، فهذا «الحياد» مزود بقابلية للحركة:

إنه حياد حينما يتجاوز وينفي كل تعين حادث، حينما يعود إلى ذاته في ذهابه إلى ما بعد كل تعين. وبهذا المعنى، لا يكون الوجود حياداً بسيطاً، إنه «حياد مطلق» «ينوسط ذاته... عن طريق نفي كل تعينات الوجود في وحدة بسيطة» (٤٢٧).

والوجود بوصفه حياداً مطلقاً هو «كل سالب ـ جملة سالبة» قابل للحركة، أنه علاقة بسيطة لامتناهية بذاته، تنافر بين عدم الاكتراث وبين ذاته، أنه يرفض ذاته (٤٣٨).

وهذه التعيينات يجب أن تفهم بطريقة شديدة العينية. فوجود الموجود كوجود مَحْض ماثل هناك كمباشرة، هو أيضاً «وجود» على الرغم من كل شيء، فهو في نفيه على نحو دائم لكل تعين يوجد هو فيه ويجده متنافراً معه،

(*) استواء الطرفين.

وفي القائه بعيداً عنه، إنما يواصل حركته ويظل دائماً محتفظاً بنفسه. وليس الوجود شيئاً غير الوجود الخارجي لهذا النزاع وتسويته ونشوئه. وكانت هذه الصياغات ما تزال أكثر إثارة للدهشة وأكثر غرابة عند نهاية المجلد الأول من الطبعة الأولى من المنطق: «الوجود حياد أو عدم اكتراث يوجد لذاته»، «وهذا هو ما يعين الوجود المباشر كَلاَ وجودٍ، كعدم، والوجود في ذاته كتعين» والوجود هو «السلب البسيط لذاته»، إن «وجوده هو عدمه وعدمه هو وجوده». وفي الموسوعة «الوجود المباشر هو السلب الذي يلغي نفسه في وجوده كآخر، تماماً مثل الغائه هذا الوجود كآخر» (٦٧)[١].

وإذا فهمنا هذه الحقيقة بكل ما فيها من حِدّة ومَضَاء، فإن دائرة الوجود المباشر تكون قد تمزقت من داخلها فتلك «اللا» النافية أي هذا السلب الذي يكونه الوجود ليست قائمة أبداً في دائرة المباشرة، فهي نفسها لا وجود لها وليست حاضرة أبداً. هذه «اللا» هي دائماً على وجه الدقة الآخر الذي يواجه المباشرة، والحضور، أنها ذلك الذي لا يكونه الموجود أبداً من حيث أنه حاضر، وما يشكل على الرغم من ذلك وجوده. هذه «اللا»، أي هذا السلب هو الحاضر المباشر الذي تم تجاوزه في كل آن. ووجود الموجود الحاضر يقع إذن دائماً في ماض ولكن في ماض هو بقدر معين لا زماني (الجزء ٢، و٥)[٢]، في ماضٍ هو على الرغم من ذلك حاضر دائماً، وهو على وجه الدقة الذي يجعل الموجود يوجد. ولا يكون الموجود في كل آن ما هو عليه في حضوره المباشر إلا بواسطة الاسترجاع(*): «والتفكير الذي يفرض نفسه على الفور هو أن هذا

---

(١) بورجو ١، ص ٢١٤.

(٢) باستثناء أشارة عكسية ترجع الاستشهادات التالية حتى الفقرة (١٦) إلى الكتابين الثاني والثالث من المنطق (منطق الماهية ومنطق المفهوم المجلدين الثالث والرابع من طبعة أوبيه Aubier ١٩٦٩ باريس) وترقيم الصفحات فيها متصل وتشير إليها (الجزء ٢، ص١).

(*) الاسترجاع Erinnerung بالألمانية، يعني التذكر، ولكن هيجل يستخدم المقطع innern في الكلمة للدلالة على «الدخول في» الذات مثلاً أو «مداخلتها».

الوجود المحض. . يفترض استرجاعاً وحركة، يجد الوجود المباشر الماثل هناك نفسه بفضلهما نقياً مصفّى في وجود نقي محض. (٥). وبظاهرة الاسترجاع يفتح هيجل بُعْداً جديداً للوجود هو قوام الوجود بوصفه «ماضياً ـ حاضراً» أصيلاً، هو بُعد الماهية.

ومن البديهي أن الاسترجاع (Erinnerung) لا صلة له بظاهرة الذاكرة السيكولوجية التي نشير إليها اليوم بهذا الاصطلح. إنه مقولة أنطولوجية كلّية، هي حركة الوجود ذاته، الذي يسترجع نفسه بمقتضى طبيعته الخاصة» (٥). إنها «دخول» الموجود في ذاته، عودته إلى ذاته ـ ولكن هذه الحركة ـ وتلك هي النقطة الحاسمة ـ لا تنجز نفسها الآن في بُعد المباشرة (مثل توسطات وضروب سلب الشيء المتعين، فهذه جميعاً تتملص منها)، أنها تعود إلى بُعد جديد تُدْخِل نفسها فيه، بُعد الماضي ـ الحاضر ـ اللازمني للماهية والكلّ السالب. وهو تجلٍ لوجود الموجود المباشر، إنه كُلٌّ شديد الإيجابية، لأن هذا السلب ليس شيئاً، ولكنه على وجه الدقة ما يظل باقياً في التعينات المتغيرة كل آن للوجود الماثل هناك: إذن فكل شيء لم يقل بعد إذا وقفنا عند التغير البسيط لكيف إلى آخر، وعند التحول البسيط للكيفي إلى كمي والعكس فهناك في الأشياء شيء ما يظل باقياً هو الماهية في المحل الأول (موسوعة ١، ٥٤٧ د ١١٢ والإضافة).

ويجب أن نحاول شرح هذا البعد من الوجود الذي يعرّفه هيجل بأنه الماهية، دون اعتبار لما تدل عليه الماهية عادة في الفلسفة، ومن ثم دون اعتبار «للمثال» الأفلاطوني، أو للمفهوم أو حتى للماهية التي تحدث عنها هوسرل في «أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة» . . . الخ. إن هيجل يستنبط مفهومه للماهية من تفسير عيني تماماً للوجود كقابلية للحركة، وهذا المفهوم بمثابة اكتشاف حقيقي، وهو بالمناسبة نفسها تعريف جديد للمقولة الأرسطية في الماهية ti ên einai(*). إن هذا النبات ماثل الآن هناك كبذرة، وماثل هناك

(*) المعنى الحرفي للتعبير الأرسطي في اليونانية هو ما يكون للشيء به طبيعته المتعينة؛ ما

كزهرة وماثل هناك كثمرة. ولكنه لا يوجد كبذرة أو زهرة أو ثمرة. ولا يكون نباتاً أيضاً حينما يوجد من حيث أنه بذرة أو زهرة أو ثمرة، وهو أيضاً ليس كل ذلك في آن معاً. وفي بُعْد الحضور المباشر الموجود هناك بأسره - وهو ما كان نتيجة للتحليل السابق - لا نصل أبداً إلى وجود هذا الموجود إلا من حيث إنه «كلية سالبة» لكل التعينات المباشرة في كل آن. فالنبات يوجد على وجه الدقة هكذا، لا يوجد كبذرة أو زهرة أو ثمرة، بل يوجد على الرغم من ذلك فيها لا يكونه، ومُعيداً، إلى نفسه هذا «السلب». البذرة تصير زهرة والزهرة تصير ثمرة، وفي كل هذه الحالات يوجد النبات ضمناً ويواصل البقاء ويكون. وفي هذا نجد صيرورته باعتبارها نقطة بدء. ولكي يستطيع النبات أن يكون حاضراً في هذه التعينات جميعاً ولكي يستطيع أن يكون نباتاً من حيث إنه بذرة وزهرة وثمرة، فإن من الواجب أن يكون النبات موجوداً قبل كل هذه التعينات الفردية، فالبذرة أيضاً هي أصلاً نبات! إن النبات لا يولد بكل تأكيد من البذرة، فالزهرة ثم الثمرة وحدهما هما اللذان يولدان البذرة. إن «وجود» النبات إذن هو «ماهية»: وتعريفها الأول في البداية ليس شيئاً آخر غير «ما كان عليه الوجود دائماً» أي « toti ên einai ».

إذا تساءلنا الآن عن موضع الماهية في نشوء الموجود، ما استطعنا في البداية تحديده إلا بوصفه ماضياً «بوصفه» «ماضياً حاضراً»:

ففي فعل الكينونة تحتفظ اللغة «الألمانية» بالماهية Wesen في اسم المفعول (ما يسمى بالتصريف الثالث) من هذا الفعل gewesen لأن الماهية هي الوجود الماضي، ولكنه «الوجود الماضي اللازمني» (٥)، ماضٍ لا زمني في الحقيقة لأن ما كان ماضياً لا يختفي. إنه ليس عدماً، أنه موجود حقاً، ماثل هناك في كل التعينات الحاضرة للموجود. «الاستعمال «يتأسس» إذن على حَدْس صحيح

= يجعله ما هو عليه متميزاً من شيء آخر. ومن المعروف أن التفرقة بين الجوهر ousia والماهية لم تكن واردة عند أرسطو في مقولاته العشر. والماهية التي يتحدث عنها ماركيوز هنا هي تصور أرسطي وليست من المقولات أو من لواحقها على وجه الدقة.

دقيق لعلاقة الوجود والماهية، بقدر ما نستطيع على نحو أكيد أن نعتبر الماهية هي الوجود الماضي، ويجب أيضاً أن نلاحظ في هذا الصدد أن ما مضى لم يتم نفيه بالمثل بطريقة مجردة، بل لقد تم تجاوزه فحسب، ومن ثم تم الاحتفاظ به» (الموسوعة ٥٤٧ S ١١٢ الإضافة). ويعقب هيجل مرة ثانية: حينما أقول إن قيصر ذهب إلى بلاد الغال فإنني لا أزعم نفي رحلته إلى بلاد الغال ولكنني أتجاوزها، «فهذا الذهاب فيما مضى إلى بلاد الغال» ما يزال هناك في قيصر الذي يخوض الحروب ضد بومبي، وفي قيصر الذي اغتيل وفي قيصر اليوم».

إن الحاضر لا يذيب ما كان موجوداً. فما كان في الماضي يمكث في الحاضر. ولكن الاثنين على وجه العموم لا يقعان داخل البُعد الواحد نفسه. إن «الماضي ـ الحاضر» يشكل بُعْداً خاصاً للوجود، بل إنه هو الذي يشكل بالنسبة إلى الحاضر بُعده الحقيقي:

> إن نظرية الماهية بوصفها الواقع الفعلي للماضي ـ الحاضر هي حقاً الموضع من النسق (من المذهب الهيجلي) الذي ينحصر فيه بين صفحات كتاب «المنطق» اكتشاف تاريخية الموجود.

ومن السمات المميزة أن نظرية الماهية هذه لم تكن موجودة في «منطق يينا»، وأنها لا تجيء إلا بعد «ظاهريات الروح». وهو أول كتاب يقدم الطابع التاريخي صراحة في التأسيس الأنطولوجي. كما أن مفهوم «الاسترجاع» كذلك لم يكتسب دلالة حاسمة كمقولة أساسية للتاريخية إلا في «ظاهريات الروح» وستكون مهمة الجزء الثاني توضيح هذه العلاقات.

(٧)

حركة الماهية في ثنائية بُعْدَيْها.
«أساس» و «وحدة» الموجود

إن «الاختلاف المطلق» للوجود الذي كان يعتبر في بُعْد المباشرة ثنائية «الوجود في ذاته» «والوجود الماثل هناك»، الوجود في ذاته والآخرية وكان يعتبر الأساس الأنطولوجي لكل قابلية للحركة، يتأكد الآن تفاقمه ويكتسب طابعاً عينياً في القابلية «الماهوية» للحركة في اختلاف وثنائية بعدين: «الماضي - الحاضر» والحاضر، الماهية والوجود الماثل هناك «العالم الموجود في ذاته وعالم الظواهر».

وثنائية البُعد هذه تعبر عن نفسها بوضوح في تعريفات القابلية الماهوية للحركة. فإذا كانت خصائص الحركية المباشرة «للوجود، والوجود للآخر والتحول والاختفاء والانتقال ماثلة جميعاً في البُعد الواحد عينه، في مباشرة الوجود هناك الحاضر، فإن خصائص الحركية الماهوية تعلن الآن صراحة بواسطة تسميتها بدلالة ثنائية البعد: الانعكاس، الظهور في ذاته، الظهور للآخر، تجلّي الذات. وفي هذا التضاد «ثنائي البعد» تشكل هذه القابلية للحركة **الأساس** الماهوي والوحدة الماهوية للموجود.

وسنحاول أن نعيد توضيح علاقة الماهية بالوجود المباشر، بالوجود الماثل هناك. ففيما يتعلق بالوجود الماثل هناك، تكون الماهية دائماً ماضياً منقضياً وهي في الوقت نفسه مع ذلك حاضرة دائماً في الوجود الماثل هناك. ويتخذ هذا التحديد الآن طابعاً عينياً على النحو الآتي: الوجود الماثل هناك يفترض

الماهية في عين الوقت الذي يكون فيه ناتجاً عنها. والماهية لا تصير ماهيةً إلا في الوجود الماثل هناك خارجها، وفي الوقت نفسه لا يكون الوجود الماثل هناك ما هو عليه إلا من حيث أنه «يوضع» بواسطة الماهية. فالماهية وحدها هي التي تعطيه دواماً وأساساً ووحدة. ولكي نفهم هذه التعيينات «التحديدات» يجب علينا أولاً أن نعرض الطابع العام لقابلية الماهية للحركة، أي للانعكاس.

إن «الانعكاس» سمة مميزة لقابلية الحركة نفسها التي بوصفها نشوءاً موحَّداً، كانت «وجوداً لذاته» في بُعد المباشرة: «العلاقة البسيطة بذاتها» في التجاوز المباشر للآخرية ولكن على حين كانت هذه القابلية للحركة في دائرة «الوجود» مفتوحة، تنساب في الموجود وتضيع فيه، وكانت انتقالاً غير مكترث أو محايداً داخل الآخر، فإن بعد الموجود الذي انبثق الآن يجعل من الانعكاس حركة مغلقة مستقرة في ذاتها (١٨) وراجعة كرّة أخرى إلى ذاتها(*).

(*) الانعكاس والوضع:

موقف الماهية هو موقف الانعكاس. ويقول هيجل أنه اختار كلمة من لغة غريبة ليعبر عن موقف ظاهر ما قد اغترب عن مباشرته. وهو يوضح معنى الكلمة بأنه بادىء ذي بدء مرتبط بالضوء بمقدار ما يقابل في انتشاره المستقيم سطحاً عاكساً يرتد منه. إذن لدينا شيء قد تضاعف، فأولاً هناك شيء ما مباشر له وجوده ثم ثانياً هناك الشيء نفسه بوصفه متوسطاً أو موضوعاً Gesetztes. ويلعب هيجل على ازدواج معنى الكلمة في اللغة الألمانية (وغيرها ولكن ليس في اللغة العربية) للتعبير: أيضاً عن عملية إمعان التفكير (الرويّة)، ففي تلك العملية لا تُرى الأشياء كما تظهر على السطح بل في سياق وارتباط لم يكن شديد الوضوح أمام النظرة الأولى. فالتفكير لا يترك الأشياء في مباشرتها، بل يراها وقد دخل عليها التوسط (الاعتماد المتبادل)؛ وقد توسطتها أشياء أخرى وأصبحت أساساً لها. والعلاقة بين الانعكاس والماهية هي أن ماهية أي شيء نقيض لما يقدمه للنظرة المباشرة. فالماهية تقع وراء أو بين أطواء السطح الظاهر المباشر، ولا يمكن الوصول إليها إلا بالنفاذ إلى ما وراء السطح. وهذا النفاذ انعكاس. والأشياء التي يتم النفاذ إليها أشياء تستنتج أو يدخل عليها التوسط أي توضع وليست معطاة. فالوجود المباشر للأشياء يبدو كما لو كان ستاراً أو «غلافاً» تختبىء الماهية خلفه. =

ولم تعد الآخرية (وسيكون هناك مكان للإشارة إليها) إلا «افتراضاً مسبقاً» (مصادرة)، «ووضعاً» للماهية، فهي تدخل إذن في علاقة وثيقة وضرورية مع الماهية.

ويفتح الموجود نفسه هذا الإمكان للاستقرار داخل ذاته، في عملية استرجاع نفسه من الوجود الماثل هناك الذي كانَهُ، إلى الماهية، في تقديم ماضيه ـ الحاضر باعتباره أرضية حقيقية «لوجوده» ولكن الماهية كما صارت إليه هنا، لا تكون ما هي عليه بواسطة سلب غريب عليها، بل بواسطة سلبها الخاص، وهو حركة الوجود اللامتناهية» (٦). ومن الآن فصاعداً لن تفقد هذه الحركة نفسها في الآخَر بل ستنغلق على نفسها، لأنه يوجد الآن في «الماضي ـ الحاضر»، وهو الحاضر دائماً، بُعْد يمكن فيه أن تشكل «محطة» من هذا النوع، تجعل «وحدة» الموجود ممكنة. إنه تعيين الماهية الذي «يبقى على هذا النحو داخل هذه الوحدة، وهو ليس صيرورة ولا انتقالاً، كما أن التعيينات ليست آخَرَ بما هو كذلك، وليست علاقات بآخر» (٧). ولهذا يتحدث هيجل عما في الانعكاس من «مساواة للذات» (٢٥): يبدأ توسط التعينات كل مرة دائماً من «الماهية» نفسها ـ «فالحركة بقدر ما تتقدم تثوب

= وهيجل بعد ذلك يستخدم الانعكاس بمعنى العلاقة والإضافة. فالشيء حينما يُدْرَك انعكاسياً إنما يدرك في علاقته بشيء آخر أو بذاته. والنمط الانعكاسي للإدراك يدرك الأشياء في داخل أزواج (ثنائية)، إنه نمط من التضايف.

إن فكرة الماهية أو الأساس الحامل:

(١) نظرة عميقة ترى الاشياء في علاقاتها بالأشياء الأخرى لا في الانعزال المدمر لمعناها.

(٢) إن الطبيعة الأعمل للأشياء هي طبيعة زوج من الأفكار المتضايفة في تقابل مع المباشر، غير الماهوي. أما فعل الوضع Setzen عند هيجل فهو ما يفعله شعاع يكشف التعلق والإناطة حينما يعود الفكر إلى طرفه الآخر. فالمعلول مثلاً يضع العلة ويمكن فهم فعل «الوضع» عند هيجل بأن معناه يتطلب ويستتبع ويستلزم ويشير.

(أنظر J. N. Findlay مصدر سابق بالانجليزية ص ١٨٥).

مباشرة إلى ذاتها» (٢٠) ـ إن الماهية نفسها دائماً، أو بالأحرى الحركة نفسها، بوصفها ماهية هي التي تضع دائماً التعينات بالنسبة إلى نفسها، وتنسب نفسها إليها وتحدد وضعها «بالنسبة إلى» ذاتها. . . «في الماهية لم يعد هناك انتقال، هناك علاقة فقط. . . لم يعد هنا آخر حقيقي «بل تنوع (تغاير) فحسب»، علاقة الواحد بآخَرِهِ هو » (موسوعة، الجزء الأول، ٥٤٦ III S إضافة).

وكيف تتشكل وحدة الماهية كل آن على نحو عيني؟ الحق أننا حتى هذه النقطة لم نقم إلا بتحديد نطاق الأرضية العامة التي تستطيع عليها مثل هذه الوحدة أن تشكل إمكانها؛ أرضية الماهية الماضية التي تظل دائماً حاضرة. ولكن كل ماهية هي ماهية متعينة (ماهوية) ووحدتها هي وحدة متعينة، فكيف يشكل الانعكاس بوصفه حركية الماهية وحدته المتعينة؟ ولكي يجيب هيجل عن هذا السؤال قدّم في الوقت نفسه تفسيراً لعلاقة الماهية بالوجود المتعين أو الماثل هناك، التي أشرنا إليها فيما سبق. فالماهية هي دائماً ماهية وجود متعين ماثل هناك. إنها هي ذاتها ليست إلا الوجود المتعين الماثل هناك مُسْتَرجَعاً ، منطوياً على نفسه.

وعلى هذه الدرجة من القرب كان له في البداية وجوده المتعين الماثل هناك باعتباره مُتجاوزاً، غير ما هوي: وليس ذلك «ببساطةوجوداً هناك غير ماهوي. إنه المباشر ملطخاً (ملوثاً) بالعدم في ذاته ولذاته انه اختلاط والتباس، إنه ظاهر» (١١). وهكذا يكون الوجود الماثل هناك بالنسبة إلى الماهية ما هو عدم«في ذاته ولذاته»لأن هذا الوجود الماثل هناك يجد «سَنَده» على وجه الدقة، وهو السند الذي يكون ما هو عليه بفضله، في الماهية لا في ذاته.

ومع ذلك، لا يجب بأي حال فهم ما سبق باعتباره نزعة مبتذلة، نقول بأن الظاهر لا حقيقة فيه، كما لو أن «الوجود» يُنكَر على الوجود المباشر. فهو باعتباره ظاهراً، أي لا ماهية، ليس عدماً محضاً، أنه ماثل هناك، وهو في الحقيقة لم ينحل، ولكنه يبلغ من الضآلة ـ كما سنرى

فوراً ـ قدراً يجعل منه «فَرْضاً مسبقاً» للماهية، ويجعله من جانب آخر محتفظاً به بواسطة الماهية نفسها في وجودها الماثل «هناك: فالماهية توجد حينما تكون في لا ماهيتها ومعها. إن الظاهر هو الماهية نفسها في تعين الوجود «إنه الظاهر في ذاته، ظاهر الماهية نفسها» (١٤). وحينما يبدو أن نزعة رفض الظاهر لا مناص من أن تفرض نفسها، فإن المسيرة الهيجلية تفصح عن طابعها العيني بأعلى درجة من الاكتمال: إن الوجود المباشر الماثل هناك لم يُلْغَ أبداً، ولم يُسحب من التداول، بل لقد اندمج بكل مباشرته في حضن الماهية، دون أن ينحل فيها. إنه يبقى ماثلاً هناك عينياً بالكامل، وانطلاقاً على وجه الدقة من الحفاظ على هذه الوحدة المتناحرة، وحدة الماهية والوجود الماثل هناك، ستتطور حركية الماهية.

إن حركية الماهية ستعثر دائماً في الوجود المباشر الماثل هناك في كل آن على وجودها «السابق» الذي كان ماثلاً هناك، والذي يجب عليها أن تجمع شتاته، كما يجب أن تستخلص نفسها منه، فالوجود الماثل هناك هو افتراضها المسبق. الذي عنه تصدر هذه الماهية: (١٩) إن الانعكاس يسير متخطياً هذا الموجود المباشر الماثل هناك، الذي هو معطى من قبل، في كل آن، ولكنه لكي يستطيع وضعه في علاقة معه كماهية، ولكي يستطيع أن يرتبط به وأن يحمله داخله، فإن الانعكاس يجب دائماً أن يكون قد ذهب إلى ما بعد الموجود المباشر الماثل هناك، فعلى هذا النحو وحده يستطيع تجاوزه والعودة إلى نفسه مع ما تم تجاوزه لكي يحتفظ به في صلة وثيقة «فالانعكاس يجد إذن موجوداً مباشراً يتخطاه. ويكون بمثابة عودته» (المصدر نفسه). ولكي يستطيع النبات كزهرة أن يكون نباتاً، ولكي يمكن للزهرة أن ترتسم في صميم وجود النبات فإن النبات كزهرة ينبغي أن يكون قد ذهب إلى ما هو أبعد من الزهرة وأن يكون أكثر من الزهرة، إذ ينبغي أن يكون أصلاً ثمرة المستقبل، لأنه كان دائماً تلك الزهرة طوال الوقت.

ومع ذلك فليس ما سبق إلا تشخصياً أولاً لحركة الانعكاس وإلا وصفاً جزئياً لعمله، أما الحقيقة الأساسية فهي ما يلي:

إن الموجود المباشر الماثل هناك لا يصير ما هو عليه إلا في الذهاب إلى ما وراء وجوده هذا كما أنه في عِلّيتي تجاوزه وإعادة توجهه نحو دائرة الماهية وحدهما يتلقى حقاً «تحديداً لموضعه». تحديداً ماهوياً، ويظل محتفظاً به «فهذا الذي كان موجوداً ماثلاً هناك لا يدخل في صيرورته إلا بمقدار ما يتم التخلي عنه. إن الذهاب إلى ما وراء المباشر هو وصول إليه» ١٩. ودون ما الانطلاق والتجاوز لن يكون كل يقين مباشر للموجود ـ إلا حالة عابرة غير مكترثة من مادة تستبقي نفسها في حياد غير مكترث داخل تنوعها (تغايرها) الدائم. أما إذا أصبح الموجود الماثل هناك موجوداً فعلياً، فلن يعثر على وجوده إلا بفضل حركة الانعكاس التي تلغي الوجود المباشر، الماثل هناك، وتمضي إلى ما هو أبعد منه.

فالوجود الماثل هناك المتعين ليس «تعيناً ماهوياً لا يقبل تغيراً»، وليس «وجوداً فعلياً متصلاً» إلا بوصفه «وجوداً موضوعاً»، موضوعاً بواسطة حركة الماهية.

وهكذا يمر وجود الوجود المباشر بتعيين أول ـ فالوجود الماثل هناك ليس إلا وجوداً قد وضع، وهذا هو مبدأ ماهية الوجود المتعين الماثل هناك (٢٤).

فأرضيّة الوجود الماثل هناك هي الماهية، (المَصدر نفسه) ومساواة الانعكاس لنفسه «تعطيه وجوداً باقياً (قواماً)» (٢٦). (وهذا اللفظ الأخير، أنا الذي وضعت تحته خطاً).

وفي هذه الحركة من الإفلات من الذات والرجوع إليها، ليس الوجود الباقي (الدائم) للوجود المباشر الماثل هناك وحده هو الذي سيتشكل. فالماهية بدورها تتشكل هنا. ولأن صيرورة الماهية لا تكون إلا في هذه الحركة، فلن توجد الماهية إلا فيها. إن تخطي المباشر لا يتحقق إلا بصحبته، وعودة المباشر وحدها هي «وصول الماهية إلى ذاتها؛ الوجود البسيط المساوي لذاته» (١٩ و ٢٠). فالماهية «لا تأوي إلى ذاتها» إلا من حيث إنها تسلك هكذا على الوجه

الحقيق بها، (١٨). والماهية لا تمتلك هذه الحركة داخلها. . بل إنها هي هذه الحركة ذاتها. . (١٨)[1].

ولكن حركة هذه الماهية ستكون على هذا النحو متميزة بوصفها حركة ذاتية منغلقة على ذاتها، فتشكل الوحدة الفعلية. «الحركة الصادرة عن ذاتها» (٢٠). لأن المباشر الموجود مسبقاً الذي تبدأ معه الحركة ليس إلا ما قامت هي نفسها بوضعه إنه ليس إلا «ظاهر البداية» (١٩). وأينما يصل فلن يكون أبداً إلا نفسه» (٧٨).

فالماهية لا توجد أبداً خارج هذه الحركة، وهذه الحركة نفسها مرتبطة وفقاً لوجودها بالوجود المباشر الماثل هناك، أو بالأحرى ليست المباشرة إلا هذه الحركة ذاتها (١٦). وليس معنى ذلك أن هذين البعدين ينطبقان من جديد (وسنجد مناسبة للنظر في امتدادات ثنائيتهما)، بل معنى ذلك أنهما ليسا عالمين مستقلين لذاتهما، وموضوعين في انعزال ثم يدخلان آخر الأمر في علاقة، ولكنهما بُعْدان للوجود يوجدان منذ البداية وقد توقف أحدهما على الآخر تبعاً لوجودهما، ولا يمتلكان وجوداً إلا متعانقين معاً، ولا يتحركان إلا داخل وحدتهما الممزقة.

إن فهم الماهية بوصفها حركة ذاتية وفهم وحدة بُعْدي الماهية والوجود الماثل هناك، داخل كل موحد لحركة شاملة (تتميز أولاً بمقولات الاسترجاع (المداخلة ـ العودة إلى داخل الذات) Er - innerung والفرض Voraussetzung. وفعل الوضع Setzen) هو وحده الذي يجعل من الممكن تعقل نشوء الموجود الذي يبسطه كتاب المنطق: كيف يستطيع الموجود أن

---

(١) عرف هيجل التطابق التام بين الماهية وحركتها بوصفها الصعوبة الحقة التي توجد في عرض هذا البعد. الماهية بما هي كذلك وانعكاسها شيء واحد، ولا تتميز من حركة هذا الانعكاس نفسها. وهذا الوضع يجعل من الصعب وصف الانعكاس بصفة عامة. فلن «يمكن القول إن الماهية تعود إلى ذاتها، وأن الماهية تشف عن نفسها» خلال ذاتها لأنها توجد قبل حركتها ولا فيها ولأنه ليس لهذه الحركة أساس تفض مكنونها عليه.

«ينتقل» من الوجود الماثل هناك إلى الماهية، ومن الماهية إلى الوجود الخارجي.. إلخ، وبغير ذلك ستتعاقب هذه الانتقالات لدى الموجود نفسه الذي يظل مطابقاً لنفسه، وبحيث يكون إن جاز القول ـ مُحْوِيّاً داخل اقتران زمني أعلى لحركة متصلة تضمها جميعاً. وفي الوقت نفسه الذي يوجد فيه الموجود ماثلاً هناك على نحو مباشر، فإنه يسترجع ذاته في ماهيتها، وفي عين الوقت الذي ينعكس فيه على نفسه، فإنه يبقى موجوداً ماثلاً «هناك على نحو مباشر» بينما يدخل انطلاقاً من الماهية إلى الوجود الخارجي. ولا يكف عن الوجود داخل ثنائية بُعْدَي الوجود الماثل هناك والماهية. وعلى هذه الواقعة تتأسس اللازمانية الخاصة بالنشوء في كتاب المنطق (وسنعود إلى ذلك فيما بعد).

بيد أن تعيينات الماهية باعتبارها «هوية» و«أساساً» قد تم وضعها من قبل بمجرد أن شخص هيجل الانعكاس بأنه قابلية للحركة وفسّره انطلاقاً منها وحدها. وفي هذا الصدد يجب ملاحظة أن الهوية والأساس يظهران وسط «التعيينات المحضة للانعكاس»؛ ففي المنطق ما يزال «الأساس» يشغل وضعاً وسطاً بين الماهية بوصفها كذلك، وبين تجلي الماهية، وهو في الموسوعتين يقف ظاهرياً على قدم المساواة مع تعيينات الانعكاس الأخرى. ومع هذه التعيينات سنظل إذن داخل بُعْد «الماضي ـ الحاضر» الذي لا ينقطع. وبذلك تستقر الهوية الماهوية مع أساس الموجود المباشر داخل الماضي ـ الحاضر. فانطلاقاً منه ومنه فقط يجب دائماً أن «يظهر» الموجود مبرراً مؤسساً.

وليست «الهوية الماهوية» شيئاً آخر غير مساواة الانعكاس لذاته مساواة محضة، وقد سبق أن وصفناها فيما سبق ـ، «الإنتاج المحض خارج ذاته وفي ذاته نفسها»، وبهذا القدر فهو مايزال بصفة عامة الماهية نفسها (٣١ وما بعدها) وتتأكد هذه الهوية في الاختلاف، وهي في مواجهته تعقد في ذاتها صلة بما لا تكونه، وهي دائماً ليست إلا هوية تنتج ذاتها بذاتها، إلاّ وحدة لا تكون إلا حينما تضع سلبها وتتجاوزه. إن الاختلاف المطلق (٣٨) يغوص حتى أعماق

الهوية الماهوية. فالماهية هي، على وجه ما، صفة للتعينّ المباشر، وهي دائماً صفة موجودة من قبل للموجود الماثل هناك، وهي في تخطيها لنطاقه، وفي تجاوزه، وفي جعلها منه وجوداً ـ موضوعاً، لن تصير «ماهية متعينة» فحسب بل ستصير هي أيضاً وجوداً موضوعاً، وجوداً تسري فيه الصيرورة (صائراً). فالهوية الماهوية هي على نحو أدقّ «إيجاب» ولكنه إيجاب لا يوجد إلا في تضادّ مع سلب، إنها وجود ـ موضوع بالنسبة إلى آخر يشارك في تكوين وجودها الموجب. وتحمل الماهية داخلها التناقض المطلق ـ وهي لا توجد في الخارج إلا بواسطة التضاد مع تعين «موجود من قبل» تنفيه وتتجاوزه في ذاتها، ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاوز إلا إمكانها الخاص في الوجود، إنها تصبح هي ذاتها منفية، لا كماهية بصفة عامة دونما شك بل من حيث إنها ماهية «محضة» مستقلة ذاتياً متميزة من الوجود الماثل هناك من حيث أنه قد «وُضِع».

ومعنى ذلك أن الماهية لم تصر واقعية (على نحو مجرد) إلّا بواسطة هذا السّلب (النفي). إنها في تقوّضها تجد أساسها! فالنبات يوجد حينما يتجاوز طوراً بعد طور البذرة والزهرة والثمرة، وحينما لا يكون الواحدة منها أو الأخرى فحسب، ولكن من الصحيح القول أيضاً أن النبات طوراً بعد طور هو البذرة فالزهرة ـ فالثمرة فحسب! فهو لا يمتلك وجوداً خارج أو إلى جانب البذرة والزهرة أو الثمرة، كما أنه ليس مقصوراً على أن يكون البذرة المباشرة والزهرة المباشرة والثمرة المباشرة، بل يوجد من حيث إنه بذرة ومن حيث إنه زهرة ومن حيث إنه ثمرة، إنه لا «ينبثق» في هذه التعينات، بل إنه بالأحرى يوجد فيها (ينتظم فيها «كماهية») لا على نحو بسيط بوصفه جوانيتها وأساسها الحامل الميتافيزيقي. إنها لا توجد إلا كعلاقة مساوية دائماً لنفسها بين هذه التعينات وبين نشوئها الأصيل، إنها تتوسط هذه التعينات وتحويها باعتبارها سلوكاً ثابتاً بالنسبة إليها. فالوجود بعين الماهية ينشأ باعتباره سلوكاً يظل مطابقاً لذاته في كل تعين من التعينات العارضة. وهذه القضية توحِّد جميع التعريفات التي قدمها هيجل للماهية: ـ قابلية للحركة (صيرورة ـ ووجود تسري فيه الصيرورة) ـ صدور عن. . . ، ذهاب الى ما وراء. . .

وعودة إلى الذات، مساواة للذات في حركية الهوية،حَمْلٌ للتناقض وإلغاء له (إيجاب وسلب).

وهكذا فليس تَقَوُّض الماهية المحضة إلا حصولاً على أساس للوجود الواقعي وتبريراً للوجود الخارجي. والماهية في حركيتها الحقة، بوصفها أساساً تُفْضِي ابتداءً من ذاتها إلى الواقع المجرد المجرد (Realität، وهي حينما تفضي إلى هناك توجد، . . . «إن الماهية تتعين باعتبارها أساساً» (٧٣)(*).

وليس الأساس شيئاً آخر غير الماهية، ولكنه الماهية حينما توضع باعتبارها كُلّاً ـ (الموسوعة ٧٥)[1] (الماهية باعتبارها أساساً هي وجود ـ قد وضع، وجود صائر) (٦١) وهي تظهر في التعين الموجود قبلاً كلَّ آنٍ، وتستعيد هذا السلب داخلها ولكنها لا تستهدف إلا أن تدع ما تمثلته يفلت منها، وأن تجعله يتكون، فَحَركيَّتُها «تتألف من وضع نفسها على ما هي عليه، في ذاتها، وتعيين نفسها» (٧٣). ون ثم فالتعيين الذاتي للماهية هو التجاوز والتمثل، ودفع كل تعين موجود قبلاً إلى النشوء، إنها «ماهية ليست صادرة عن شيء آخر بل ماهية مطابقة لذاتها في سلبها» (المصدر نفسه). وكما أشرنا من قبل فإن التوسط بين الماهية وبين ذاتها لم يعد الآن «توسطاً محضاً» بصفة عامة بل «توسطاً واقعياً» (٧٤). إنه يؤسس ويسمح بنشوء «الشيء» الواقعي، الشيء الذي يوجد بالفعل على نحو واقعي.

ولنجملْ في إيجاز التعيينات الرئيسية التي استنبطها هيجل للأساس ـ إن طابعها الجوهري المشترك هو محايثة (بُطُونُ) الأساس في الموجود ذاته (ومن الآن فصاعداً لن يعود في الموجود المباشر الماثل هناك بل في الموجود الذي هو

(*) الأساس Grund هو الماهية في داخليتها الحقة. وهو وحدة الهوية والاختلاف، وحدة تستبقي التمييز بينهما، وتبرز الاعتماد المطلق بين الأضداد، وتوقف وجود كل ضد على وجود الآخر.

(١) بورجوا، ص ٢٢١.

بالماهية قابل الحركة ومحتفظ به في ذاته، في «الشيء» الفعلي)، ووجود الأساس كنشوء للشيء نفسه، فالماهية هي أساس الموجود، ومساواة الانعكاس مساواة ثابتة لنفسه، وأساس علاقة التعينات المتغايرة بما «ينتظم في ماهية خلال جميع هذه التعيينات ويجعله ينشأ خارج عنصر هذه الماهية»(*)، فما قد وضع من قبل يشع نفسه (ولأن هيجل يعرف بوجه عام الماهية بالحركة، بالنشاط المطلق وبالحركة الذاتية - أنظر ص ص ٢٩ و٦٧ و ٦٨ و ٨٤ و ٧٨ -)فمن الممكن بل من الضروري فهم الماهية كمبدأ نشيط فعّال، وفهمها دائماً باعتبارها «صيرورة ماهية»، وإن تجريداً سطحياً هو وحده الذي يسمح بالتفرقة بين الأساس بوصفه «قاعدة مطابقة لذاتها وبين الشيء نفسه ذي الوجود الخارجي المتعين بوصفه «شكلاً»، أو «صورة» ويجعل من الماهية أساساً حاملاً مطابقاً لذاته أو «مادة» بالتقابل مع الشكل (الصورة) المتغير والمؤقت للموجود. والحق أن المسألة تتعلق بنشوء (بتكوين) واحد بعينه، «بانعكاس واحد يؤلف الماهية بوصفها تلك القاعدة البسيطة التي يبقى الشكل متضمناً فيها» (٧٩)؛ إن مسألة معرفة كيف تنضاف الصورة إلى الماهية لا تضع نفسها إذن «لأن» للصورة. . . وفقاً لهويتها الحقة ماهية، تماماً مثلما أن للماهية وفقاً لطبيعتها السالبة صورة مطلقة» (٧٩). فليس للموجود من أساس، فهذا الأساس لا يوجد أبداً إلا في عِلّية نشوء (تكوين) الشيء نفسه، إن الأساس ليس إلا «تبريراً وتشييداً».

وكل موجود مباشر ماثل هناك ليس إلا «شرطاً» فحسب وشرطاً لماهيته الخاصة، فالوجود الماثل هناك في ذاته لا يوجد في الخارج إلا في تجاوز مباشرته، في تقوضه. والوجود ليس في مجموعه إلا صيرورته ماهيةً، وطبيعته الماهوية هي أن يضع نفسه، وأن يجعل نفسه هوية. وبالتالي فإن تعيينات مثل صورة الوجود الذي يوضع والوجود في ذاته المطابق لذاته، أي الصورة التي

(*) العنصر das Element هنا كما يلاحظ المترجم الفرنسي لظاهريات الروح له معنى الوسط أو الدائرة ويشاركه المترجم الانجليزي بيلي Baillie هذا الرأي.

تجعل من الوجود المباشر الماثل هناك شرطاً، ليست تعيينات خارجية إذن بالنسبة إليه، بل إنها هي ذلك الانعكاس نفسه (١٠٨) فالأساس تعيين أنطولوجي للموجود، فعلي للشـيء نفسه (١١٢). فما يؤلف وجود الموجود هو في ذاته وعلى ذاته تقوُّضه، وتأسيس ما هو عليه كلّ آنٍ تبعاً لما هو عليه في «الماضي ـ الحاضر».

وهكذا يتعمق تعين جديد للوجود ذاته، ويصدر هذا التعيين عن التفتح المكتمل لبعد «الماضي ـ الحاضر» إنه الوجود الخارجي(*) بوصفه وجوداً ماهوياً «منبثقاً من الماهية» وسيحاول الفصل القادم أن يفسره. ويكفي أن نشير هنا مرة ثانية إلى أن هيجل عرف حركية الماهية في كل خصائصها بوصفها «فعلاً» «نشاطاً»[1]. وأمامنا هنا تحديدان دقيقان لهما أهمية قصوى: فمن ناحية يدل «الفعل» و«النشاط» على مستوى أعلى من تكثيف حركية الموجود وذلك وفقاً لامتلاك الموجود طابع الذات. والنشاط هو حركة قد تم احتواؤها والإمساك بها واعتبرت موضوعاً لحفاظ معين. إنها لم تعد حركية تنتمي إلى النشوء المباشر لبعد الوجود الماثل هناك بل حركية دخل عليها التوسط، تنعكس على ذاتها، وتأوي إلى ذاتها: فالوجود هو الآن وحدةً في

(*) الوجود الخارجي Existenz:

هو وجود الأشياء المتعينة داخل شبكة العلاقات أو نسق العلاقات التي هي العالم. أي جزء من العالم يرتبط بعلاقات متبادلة مع الأجزاء الأخرى وليس هو الوجود المحض، فهو وجود يمتلك أساساً، وأساسه موجود آخر يمتلك بدوره أساسه في موجود ثالث وهكذا دواليك. فالوجود الخارجي يمتلك أساسه خارجه.

وهو متميز من الوجود الفعلي Virklich الذي هو «وحدة هذا الوجود الخارجي والماهية». فالوجود الفعلي كلٌّ وصَلَ إلى هوية مع أجزائه، وقوة وصلت إلى تعبير كامل عنها في تجلياتها، وداخلٌ صار خارجياً.

وعلى الرغم من شيوع ترجمة «الوجود الخارجي» بالوجود الفعلي فقد آثرنا التمييز بينهما، لأن مقولة «الفعلي» الهيجلية أغنى كثيراً من الوجود في شبكة علاقات العالم.

(١) سنوضح في الجزء الثاني أصل هذه المقولات في المفهوم الأنطولوجي للحياة.

مستوى الماهية، ووحدة ذات أساس. ولكن من المؤكد من ناحية أخرى أنه ليس من قبيل المصادفة أن يستدعي «الفعل»، والنشاط (الكلمة اليونانية Poiein) بمعنى ينتج إنتاجاً. فالإنتاج كمقولة أنطولوجية تضع الموجود بوصفه وجوداً قد صنع صنعاً، وجوداً يسير في طريق الإنجاز، ويكتمل إنجازه.

وليس معنى ذلك أنه مصنوع على أي نحو منذ البداية بواسطة آخر، أو أنجزه الإنسان. بل على العكس إنه ينتج ذاته بدءاً من ذاته، وداخل ذاته.

(٨)

الوجود باعتباره وجوداً خارجياً Existenz

بالوصول إلى تعيين الأساس بوصفه نشوءاً محايثاً في الموجود نفسه، وبوصفه تأسيساً لذاته، نبلغ مرة ثانية بُعْد «الوجود» المباشر. فالماهية وهي تؤسس ذاتها تعطي نفسها التعين الذي سبق أن وجدته ماثلاً هناك على نحو مباشر، وهذا «المباشر» الجديد «هو الوجود وقد أعادت الماهية تشكيله» (أنظر ما سبق)، وهو «من ثم موجود وهوية للماهية مع ذاتها كأساس في آن معاً» (٧٤) ولم يعد هذا الموجود البتة الوجود الأول، المباشر الماثل هناك، إنه موجود «خارج» و «صادر» عن ماهيته في كل آنٍ. وليس مصادفة أن نجد هنا من جديد في لحظة إعادة إدخال بُعْد «الوجود»، وانبثاق الشيء في الوجود الخارجي (١١٢ وما بعدها)، الخصائص الجوهرية التي كانت منذ زمن قريب تفتح بُعْد الماضي ـ الحاضر بوصفه «ماضياً لا زَمَنيّاً» «الوجود خارج من. . .» و «الاسترجاع».

ويضاف الآن فعل المِلْك بوصفه دالاً على الماضي «(الموسوعة ٧٨[١]. الجزء الأول ٣٨٢، s ١٢٥).

وكل تعيينات الوجود، كوجود خارجي، هي أولاً مستخلصة من الماضي الحاضر، مأخوذ باعتباره بُعْد الموجود في مستوى الماهية. ولم يكن

---

(١) بورجوا، ص ٢٢٤.

تأسيس الموجود شيئاً آخر غير وضع ما كانَهُ دائماً من قبل، وكان بوصفه كذلك، النشوء المحض للموجود نفسه «والشيء الفعلي في صيرورته التي تجعله يوضع، إنما ينبثق فحسب، انه يخرج ببساطة كاملة إلى الوجود الخارجي؛ تلك هي حركة الشيء المحضة نحو نفسه» (١١٤). «إن الشيء ينفصل عن الأساس. وهو لا يتأسّس أو يوضع بواسطته كما لو كان سيظل واقعاً تحت سطوته، بل إن وضعه هو الحركة التي ينتزع بها نفسه ويصل بها إلى نفسه، واختفاء هذا الأساس (١١٥) ولا شيء يظل واقعاً تحت سطوة الأساس، «فالماهية ليس لها وجود مستقل»، إلى جانب «الموجودات الخارجية»، أو «الأشياء»، ولكنها لا توجد أبداً إلا بوصفها، «وجوداً كلياً مستخلصاً من السلبية والجوّانية» إنها توجد «ملقاة في برّانية الوجود (١١٢) إنها تَبَدٍّ وتكشف وتجلٍّ لذاتها» فالماهية يجب أن تظهر (١١٧) وها نحن أولاء مرة ثانية داخل بُعْد الأشياء، المتكثرة الخارجية، ولكنها مع ذلك لم يعد كل منها من الآن فصاعداً «شيئاً ما» بسيطاً تتغير كيفياته دونما انقطاع بل وحدة عينية تشكل كُلًّا، وحدة ذات أساس، محتفظة بنفسها.

ووجود هذه الأشياء وجوداً خارجياً يجد الآن تعيينه التام بوصفه وجوداً خارجياً وان نمط هذا الوجود هو «الظاهر». وبتعيين الوجود كوجود خارجي تُكْتَشَفُ «حقيقة الوجود» للمرة الأولى بالمعنى الصحيح، فالموجود لا يوجد كوجود مباشر ماثل هناك، بل يوجد وجوداً خارجياً. «وكل ما يوجد، إنما يوجد في الخارج» (١١٩). إن حقيقة الوجود هي أن يوجد لا بوصفه مباشراً أوّلَ، بل بوصفه ماهية ولدت من المباشرة. والمركز الحقيقي أو الوسط الذي يدعم ويؤسس الموجود إنما يقوم في الماضي، في «الماضي ـ الحاضر». إن مصطلح الوجود الخارجي (المشتق من Existere اللاتينية بمعنى الخروج من شيء ما) يدلّ على وجود قد انطلق متحرراً (الموسوعة الجزء الأول، ٥٥٩ S ١٢٣، إضافة).

ولكي يستطيع الموجود أن يوجد وجوداً خارجياً بصفة عامة، أي لكي

يستطيع أن يؤسس نفسه وأن يوجد داخل الوحدة المؤسسة الخاصة بالماهية، يجب أن يكون الموجود موجوداً من قبل، وأن تكون له ماهية، فحقيقة وجوده ماثلة وراءه دائماً، إنه يسبق في كل آن حقيقته الأصيلة، إنه يمضي إلى ما وراء ذاته: «فالشيء يوجد قبل أن يوجد وجوداً خارجياً» (١١٤).

وهذا الموقف الذي يجعل التعيين الأنطولوجي للتاريخية في دائرة الأشياء الموجودة في الخارج تعييناً بادياً للأنظار يجد تعبيراً عينياً عنه في ظاهرة «الشيئية» كما نلتقي بها في الخبرة اليومية.

ففي المباشر تظهر الكثرة الهائلة من التعينات الحادثة (الصفات) محتضنة ومصونة بواسطة «الشيئية». فهي بوصفها القاعدة (الأساس) مطابقة لنفسها وتبقى متصلة من خلال تغير تعيناتها، كما أن الموجود في التجربة المعتادة لا يكون بالنسبة إلينا شيئاً ما يختفي مع صفاته، ولكنه شيء يمتلك صفاتاً. وإذا فهمنا الشيء الآن منفصلاً عن صفاته المتغيرة التي يظهر بها «كشيء في ذاته»، بالمعنى الشائع، كشيء ما مستقل يبقى محتجباً في كل آنٍ «وراء» الموجود، فإننا نكون قد قمنا بتجريد «للأساس» أو «للقاعدة» وهو تجريد لا مبرر له من الناحية الأنطولوجية، بما أن من المؤكد إن الأساس لا يبقى من حيث هو قاعدة مطابقة لذاتها «وراء» أو تحت الموجود بل هو ملقى به دائماً في برّانية الوجود، وهو موجود بالفعل في كل آنٍ داخل التعينات داخل الظاهر، فما يتسم به الشيء من وجود «في ذاته» هو الظاهر على وجه الدقة، أي واقعة أنه يجب أن يظهر، وأن يتكشف، أي وجوده الذي انطلق خارجاً. وعلى أية حال فالقول «بامتلاك» صفات ينطوي على معنى صحيح، فيمتلك معناها الأصلي يمسك، يقبض بيده، يحتفظ بقوة، كما تدل الكلمة اليونانية echein (أرسطو. الميتافيزيقا ل ـ ٢٣). وهذا القول يعبر إذن في الحقيقة عن إحدى التعيينات الأساسية للوجود الخارجي. ففي نشوء الماهية يتم الإمساك بالتعينات الفعلية ووضعها، أي ما يكون الموجود عليه مباشرة في كل آنٍ، «ووجود الموجود لا يظهر فيها، على نحو يجعل من الواجب أن يختفي معها،

إنه يدخل فيها ويحتفظ بنفسه فيها، وهو كماهية يظل «متميزاً» منها دون أن يستطيع لذلك أن يستغني عنها» (موسوعة ٧٧ وما بعدها)[1].

ولكن يأتي بعد ذلك إن «فعل الملك» له أيضاً معنى «الماضي ـ الحاضر» (ليس في اللغة العربية) وفعل الملكية يستعمل في كثير من اللغات ليدلّ على الماضي (المصدر نفسه) ويضيف هيجل عبارة (وهذا عين الحق) لأن الماضي هو الوجود المتجاوز والمحتفظ به، وهو وحده شرطٌ لإمكان هذا «الإمساك» بوصفه نشوءاً يخرج من الأساس.

وبالوصول إلى الخبرة بالشيء وخواصه تظل معرفة الوجود كوجود خارجي في بدايتها فحسب. فالماهية لا توجد إلا بوصفها مُلقىً بها في البرانية، والوجود الخارجي عبارة عن هذه البرانية» (١٢٨). إن المباشرة الخارجية والتعين ينتسبان إلى «وجود» الشيء «في ذاته» (١٣٠). ولكن بهذا تكون الشيئية قد تحولت إلى خاصية (١٣١) وبسبب المباشرة التي تقذف فيها الماهية نفسها كل آنٍ إلى البرانية، وتنبثق فيها، فإن الشيء في كل خواصه المتغيرة يوجد بطريقة متساوية الماهوية، ولا يوجد الا فيها، ولكن هكذا يتلاشى من جديد كل إمكان لتثبيت هذا الشيء المفرد المتعين داخل تيار النشوء بوصفه وحدة ماهوية مؤسسة في ذاتها». إن هذا الذي يُعتَبر شيئاً واحداً يمكن اعتباره أشياء كثيرة أو اعتباره كثْرةً من الأشياء. . . فالكتاب شيء وكل ورقة من أوراقه هي شيء أيضاً. وينطبق الأمر على هذا النحو عينه بالنسبة إلى أصغر قطعة من أوراقه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية (١٣١). «وتفكك عُرى الشيء» يتلاحق. فكل شيء وكل جزء من الشيء يمكنني الإمساك به كشيء هو بوصفه هذا الموجود الخارجي أو ذاك وجوداً منتزعاً من. . .، إنه يمتلك في كل آنٍ أساس وماهية وجوده الخارجي أي «أرضية» وجوده وراءه، إنه يمتلكها وراءه، في «ماض ـ حاضر». وعلى أية حال لقد كانت تلك هي النتيجة الرئيسية لمبحث الماهية ـ فأساس هذا الشيء

---

(١) بورجوا، ص ٢٢٣.

هو نفسه دائماً أساس يظل رهين البرانية (الخارجية)، فهو نفسه موجود خارجي دائماً، إنه بدوره شيء إذن! وكل شيء مفرد موجود وجوداً خارجياً يجد أساس وجوده الخارجي وأرضيته في شيء آخر موجود وجوداً خارجياً، وليس بين هذه الأشياء ما هو مستقل ذاتياً، فهل يترتب على أنها جميعاً توجد وجوداً خارجياً على نحو ماهوي أن تكون أيضاً غير ماهوية؟ فالوجود الخارجي يوجد إذن كما هو متجاوز على نحو مباشر، ويمتلك أساسه في تطابق (هوية) مع ذاته لا يوجد وجوداً خارجياً، ومع ذلك فهذه الجزانية هي بالمثل وعلى نحو مباشر كل المباشرة... وجود خارجي، ولكنه وجود خارجي آخر مختلف عن الأول. إن الماهية من زاوية الظاهر ماثلة في أن شيئاً ما بوصفه موجوداً خارجياً إنما يوجد خارجياً في شيء آخر قبل أن يوجد داخل نفسه، «ويجد نفسه وقد دخل عليه التوسط» (موسوعة، ٧٩)[1]. «وحقيقة الوجود الخارجي هي إذن أن يمتلك وجوده في ذاته داخل افتقاره إلى الماهوية أو أن يمتلك قوامه (دوامه وبقاءه) في آخر، بل وفي الآخر المطلق أو أن يمتلك قاعدته (أساسه) في تلاشيه، إنه إذن ظاهر (١٣٨).

ومفهوم الظاهر كنمط لوجود الأشياء الموجودة في الخارج يحمل داخله المعنى المزدوج الأصلي للكلمة. فالموجود الخارجي ظاهر، لأنه من ناحية لا يوجد الا من حيث أنه يظهر نفسه، وينزع نقابه، ويتجلى ولأنه من ناحية أخرى لا يمتلك أبداً أساسه داخله، ولكنه كموجود خارجي ينتزع نفسه دائماً من أساسه تاركاً إياه وراءه، في آخر، فهو من ثم لا شيء من حيث أنه هذا الموجود الخارجي بعينه. وهذا التعين للوجود الخارجي بوصفه ظاهراً لا تمكن الإحاطة به إلا إذا لم يغب عن نظرنا أن «الماضي - الحاضر»، للأساس لا يختفي بما هو كذلك، بحيث يكون الموجود الخارجي الذي أفلت من أساسه ابتداء من الآن مستقلاً في ذاته، بل يظل موجوداً ضمنياً باقياً كماض - حاضر على نحو ثابت، دائم، بل يكون دافعيا

---

(١) بورجوا، ص ٢٢٥.

«لا زمانياً»، فالموجود الخارجي يبقى إذن متعيناً دائماً مؤسساً دائماً بواسطة «ماضيه ـ الحاضر». وبهذين المعنيين يكون الظاهر على جميع الأنحاء طابعاً أنطولوجياً محضاً للوجود الخارجي، فالموجود الخارجي يكون ظاهراً بالإشارة إلى ذاتٍ عارفة، بل بطبيعته ذاتها، وفي وجوده: «وكما سبق أن ذكرنا، فإن ماهوية الماهية هذه، وكونها ظاهراً هي الحقيقة الأصيلة للوجود الخارجي، كما أن الانعكاس الذي يكون به ظاهراً إنما ينتمي إليه في خاصته»، (١٤٣).
وتلاشي الوجود الخارجي الذي ينتج هنا مختلف تماماً عن سلب الوجود المباشر الماثل هناك قبل استرجاعه في الماهية لأنه ها هنا في هذا التلاشي توجد الماهية نفسها وجوداً خارجياً. إنها لم تختفِ بل على العكس، إنها تظهر في هذا التلاشي بالذات. وهكذا نجد أنفسنا أمام هذه النتيجة التي تبدو للوهلة الأولى منطوية على مفارقة، فالتلاشي هو الذي يشكل بالتحديد «قوام» أي بقاء الموجود الخارجي. وهذا الموجود الخارجي إنما يعثر في نفيه بالتحديد الدقيق على استقلاله الذاتي الماهوي» (١٤٥).

وهذا انحسار عيني للغطاء (كشف عيني) في صميم الموجود ذاته، فلا واحد من الأشياء الموجودة يمتلك أساس وجوده الخارجي وأرضيته داخله، ولكن كلاً منها يوجد في شبكة من «التوسط» الشامل مع الأشياء الأخرى الموجودة وجوداً خارجياً والتي تؤسسه ويتعلق هو بها، ومن ثم فكل شيء منها بدوره ينتمي إلى آخر. وينتج عن ذلك «كل» من الأشياء الموجودة في الخارج، وإذا أخذنا كل واحد منها على حدة كان «لا شيء»، ولكنها ككل لها قوام (وجود خارجي متصل ينتمي إلى الماهية المؤسسة في ذاتها). وإذا نظرنا إلى كل شيء من الأشياء من زاوية هذا الكل فسيكون كل شيء مفرد «استقلالاً ذاتياً ماهوياً»، لا في ذاته، في حقيقة الأمر ولكن بوصفه مُحْتَضَناً مصوناً داخل هذا التوسط، داخل تلك العلاقة الشاملة. ويتأسس استقلال الأشياء ذات الوجود الخارجي بالتحديد على تلاشيها من حيث أنها مفردة، في تضادها المتبادل، في العلاقة المتبادلة بينها، في الرابطة، القائمة بينها.

ولم يعد هذا التوسط هو التوسط المباشر بين شيء ما والأشياء الأخرى الذي عرفناه في البداية. فهنا لم يعد الشيء الخارجي الموجود متوقفاً على الآخر من حيث أنه موجود ماثل هناك فحسب، بل من حيث أنه قد وُضِعَ فالشيء الموجود بالخارج يضع الآخر، وهو يحتفظ به لا في وجوده الدائم المباشر فحسب بوصفه هذا الشيء الماثل هناك، بل في وجوده الخارجي أيضاً بوصفه ماهية. وهكذا يتألف استمرار الموجودات الخارجية المؤسسة بواسطة العلاقات المتبادلة من هذا السلب المتبادل، بحيث أن الوجود الخارجي لواحد منها بدلاً من أن يكون وجوداً ضمنياً للآخر، لا يكون إلا وجوده الموضوع، وعلاقة الوجود الموضوع وحدها هي قوام الوجود الخارجي، (١٤٥ وما بعدها) ولم يعد المضمون الماهوي للظاهر يقع إذن في باطن الوحدة الظاهرة للشيء المفرد الموجود وجوداً خارجياً (وهو الذي بوصفه تلاشياً، قد تناثرت أوصاله) بل أصبح يقع ضمن عِلّية نشوء العلاقة فيما بين الأشياء المفردة الموجودة وجوداً خارجياً. والماهوي داخل الظاهر هو التعين التام: الواحد وآخره كما أن «الوحدة» الماهوية للموجود الخارجي هي «هوية اعتمادهما المتبادل حيث يكون وضع أحدهما بمثابة وضع للآخر... وهذه الوحدة هي قانون الظاهر» (١٤٧).

وهكذا يمضي تفسير الوجود في اتجاه جديد، سِمَتَاهُ المميزتان هما تعيينان أساسيان مفهوما الكل (الجملة): والعلاقة (الإضافة). وحتى الآن لا يلوح تحليل حركة الوجود بوصفها ماهية قد أُقصِي إلى ما وراء الوحدة المغلقة على ذاتها للموجود المفرد، بل إن كل إفلاتٍ إلى ما وراء الموجود المفرد كان يبدو على وجه الدقة وقد بترته مُحايثة (جوانية) العلاقة الأساسية والبرانية المباشرة للماهية. ويبدو الآن أنه في الوجود الذي فُصِل عن الماهية، أي في الوجود الخارجي، لا تصوغ وحدة الموجود نفسها في الشيء المفرد ذي الوجود الخارجي بل هي تقوم فحسب داخل العلاقة المنتمية إلى ماهية الموجودات الخارجية، بين كل منها والآخر، أي داخل الرابطة المتبادلة بين الأشياء المفردة». الموجود الخارجي أو الظاهر في تعينه هو إذنْ

تلك الرابطة، التي يشكل الواحدُ وذاته فيها تضـادَّ الموجودات الخارجية المستقلة، وحيث تحدد العلاقة المتماثلة بينها وحدها المتمايزات على نحو ما توجد» (موسوعة ٨٠)[1]. وهذه العلاقة علاقة كلية، لا تنعدم بالنسبة إلى أي موجود خارجي مفرد، ولا تستبعد أي موجود خارجي مفرد، أي أن كُلِّية العلاقة منغلقة على ذاتها، أنها «كل»: «وهذا التوسط اللامتناهي هو في الوقت نفسه وحدة العلاقة مع ذاتها، ويجد الوجود الخارجي نفسه متطوراً باعتباره «كلاًّ» «وعالَماً للظاهر»، عالَماً للتناهي المنعكس (موسوعة، الجزء الأول. ٣٨٦ S ١٣٢). ويتعين الوجود بوصفه كُلاًّ وعالَماً؛ وبالتالي فهو يقتضيهما بالضرورة، فمثل هذا الكل وحده هو الذي يسمح للموجود أن يكون مُحْتَضَناً مَصُوناً. «إن انقطاع الاستمرار في العالم الظاهري، هو كل، وهذا الانقطاع يوجد منغلقاً تماماً داخل علاقة هذا الكل بذاته» (المصدر نفسه ٣٨٧ s ١٣٣. انظر مدخل مفهومَيْ الكل والعالم في «المنطق» الكتاب الثاني، ٢، ١٤٩ وما بعدها)[2].

والوجود هو دائماً نشوء داخل كلٍّ، نشوء داخل عالَم. بيد أنه لا ينتقل فيهما كما يكون الانتقال في المكان، كما لو كان له «موضعه» في هذا الكل. فهذه الوحدة تستبقي وتؤسس الوجود بحيث يستطيع الموجود فيها وحدها أن يتأسس باعتباره وحدةً. وفي هذا الكل تكون السِّمة الدالة على الوجود هي الحفاظ بإزاء آخَر، أي رابطة. وكان نشوء الماهية في كل موجود مفرد قد تعيـنّ من قبل بوصفه حفاظاً ويمضي الحفاظ الآن بصفته الأنطولوجية إلى ما وراء الموجود المفرد، إنه يعتبر نشوءاً حاملاً للكلّ نفسه ومؤسساً له، وهو كلٌّ لا يكون كلاًّ إلا من حيث أنه «علاقة بذاته»: «فالعلاقة الماهوية هي النمط المحدد شديد العموم للظهور. وكل ما يوجد بالخارج إنما يوجد في علاقة مع آخر، وهذه العلاقة هي حقيقة كل موجود خارجي. وهكذا لا يكون الموجود

---

(١) بورجوا، ص ٢٢٦.

(٢) لا يمكن الإقدام على توضيح مفهوم العالم إلا في الجزء الثاني.

الخارجي موجوداً لذاته على نحو مجرد، فهو لا يوجد إلا في آخَرَ ولكنه في هذا الآخَر يقيم علاقة بذاته، والرابطة هي وحدة العلاقة بالذات والعلاقة بالآخر» (موسوعة ١، ٥٦٧ S ١٣٥، إضافة).

فالماهية التي ظهرت متناثرة الأوصال تماماً في برّانية الشيء الموجود وجوداً خارجياً وفي انعدام الظاهر، تعاود الظهور في وجودها الحق بوصفها نشوءاً لتلك الرابطة: إنها لا توجد في الأشياء المفردة الموجودة بالخارج، بل تنشأ «كعلاقة ماهوية» فيما بين الأشياء، كقانون يحكم هذه العلاقات ويضع على هذا النحو وحده الوجود الخارجي للأشياء المفردة (١٤٩ وما بعدها). وتتأكد ثنائية كل وجود، وهي في هذه الدائرة ثنائية الماهية والوجود الخارجي من الآن فصاعداً باعتبارها ثنائية «مملكة القوانين» و«عالم الظواهر»: ووجود عالم الظواهر في ذاته هو جملة القوانين التي تحكم هذه العلاقات، والمسألة ليست على وجه الإطلاق مسألة ثنائية ميتافيزيقية: «فالقانون ليس موجوداً فيما وراء الظاهر، بل هو حاضر في الظاهر على نحو مباشر، ومملكة القوانين هي الانعكاس الساكن الخامِدُ للعالم الموجود بالخارج، للعالم الظاهري. ولكنهما يشكلان معاً بالأحرى كلاً واحداً، فالعالم الموجود بالخارج هو نفسه مملكة القوانين» (١٤٩). ومملكة القوانين ليست شيئاً آخر غير جملة «الروابط الماهوية» حيث توجد الأشياء الموجودة بالخارج مجتمعة. وهنا أيضاً تكون ثنائية الوجود نشوءاً عينياً «في» الكل الواحد: فلا ينشأ الوجود الخارجي إلا في الرابطة الماهوية بين الموجودات الخارجية، فالحدود التي تنعقد بينها علاقة أو وجوه هذه الرابطة «توجد وجوداً خارجياً على نحو مستقل ذاتياً» في هذه العلاقة وحدها؛ إنها إذن «مهشّمة في ذاتها...، على الرغم من أن الوجود الخارجي لكل منها لا يجد دلالته إلا في العلاقة بالآخَر أو في وحدتها السالبة» (١٥٩)..

والوجود كوجود خارجي لا يعرف تعيينه التام إلا بمجرد أن يتميز مجمل الموجود بوصفه نشوء الرابطة الماهوية: وها نحن أولاءِ أمام بُعْد الوجود الذي يمكن أن نشير إليه بالمعنى الصحيح للمصطلح «التوكيدي» الواقع الفعلي.

إن الوجود بوصفه وجوداً خارجياً هو بمعنى مزدوج نشوء للصلة الماهوية: فهو بوصفه حفاظاً ماهوياً يستبقي الموجود الخارجي المفرد في كل تعينٍ حادثٍ لوجوده هناك، حينما ينقش كل تعيين في أساس وجوده الخارجي ويدعه ينبثق على نحو مباشر (والطابع المباشر للنشوء الأساسي حاسم هنا، فبواسطة هذه المباشرة ينشأ كل سلوك للموجود في المباشر «في ذاته» فقط، وهو الذي لم يصبح بعد «في ذاته ولذاته»!!). هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لا ينشأ هذا السلوك، هذا الحفاظ الأصيل، إلا في الرابطة الماهوية بالموجودات الخارجية الأخرى. ولكي يعرض هيجل أنماط هذه الصلة بدقة فقد عرّفها بأنها علاقة الكل بالأجزاء، والقوة بتجلياتها، والداخل بالخارج. فكل موجود خارجي مفرد هو موجود قائم بذاته وجزء من كلٍّ في آنٍ واحد، وتَجَلٍّ لقوة كامنة، وخارجٌ بالنسبة إلى داخِلٍ ـ وهذه الأنماط من الرابطة ليست ملتصقة معاً فحسب بل هي المراحل المطردة لاكتساب الصورة، لتوحيد طرفي الرابطة في هوية واحدة، وهو التوحيد الذي يتحقق في رابطة الداخل بالخارج. «إن ما هو داخلي يوجد وجوداً خارجياً والعكس صحيح»، «الداخل والخارج يشكلان في ذاتهما ولذاتهما هوية واحدة» (موسوعة ٨٣)[1]. «الواقع الفعلي» هو هذه الوحدة بين الماهية والوجود الخارجي التي تكتمل في توحيد مطرد لهويّتهما.

ولسنا في حاجة إلى أن نستبق هنا مناقشة هذا الانتقال. فلن يكون مفهوماً إلا بالرجوع إلى الوراء ابتداء من تفسير الواقع الفعلي.

---

(١) بورجوا، ص ٢٢٨.

(٩)
الواقع الفعلي بوصفه تحقيقاً مكتملاً للوجود

تصل الأنطولوجيا الهيجلية بتفسير «الواقع الفعلي» إلى بُعْد الوجود الفعلي للموجود، في توافق مع مفهوم الوجود الذي بلغته في خطوتها الجديدة، فهذا الوجود يمكن أن يتعين ابتداءً من الآن تبعاً لنمط «واقعيته الفعلية». وهكذا يصل كتاب «المنطق» بمعنى معين - إلى نتيجة مؤداها أن «المنطق الموضوعي» قد اكتمل. والنقلة إلى المنطق الذاتي التي ستتحقق في انتقال «الواقع الفعلي» إلى «المفهوم» مختلفة تماماً عن انتقالات المنطق الموضوعي، فهي تسمح بالعودة إلى أبعادٍ للموجود جديدة دائماً وأكثر عمقاً. وليس هناك حتى الآن انتقال من «الواقع الفعلي» إلى بنية أكثر واقعية، فالمنطق الذاتي من جميع الوجوه له معنى «تكرار» تفسير الواقع الفعلي - آخذاً في الاعتبار المعنى الحق للوجود الفعلي، وعرض هذا الموجود الذي يناظر هذا المعنى للواقع الفعلي. فالأمر إذنْ في المنطق الذاتي يقتصر على معنى «الواقع الفعلي. . و. . النمط. . الحق للوجود، وهو على هذا النحو فقط لأنه قد ظهر أن كل أنماط الوجود لا تنهض إلا على أساس من «الواقع» وليست سوى أنماط للوجود الواقعي. وسيدور الكلام بالمثل على النمط «الكُلّي» للوجود بصفة عامة.

والابتداء من هنا هو وحده الذي يمكّننا من فهم أن هيجل قد جمع في آنٍ واحد «داخل المنطق الموضوعي» مبحث الوجود ومَبحث الماهية. ووضع في مقابل الإثنين معاً «المنطق الذاتي» للمفهوم، فالبنية الداخلية لكتاب المنطق

بأسْرِهِ تنقسم إلى جزئين لا إلى ثلاثة!! وقد أشار هيجل نفسه إلى ذلك، فالفصل الذي عنوانه «المطلق» يدخل إلى كتاب «المنطق» تفسير الواقع الفعلي. وهو كان يمكن وجود فصل آخر فيها بعد المطلق؟ لا يبقى إذن إلا «تأويل» المطلق «والإشارة إلى ماذا يكون» (١٨٧). وإنها لسمة مميزة أن يكون هذا الفصل غائباً في الفقرة المناظرة من الموسوعة الكبيرة وموسوعة هايدلبرج، لأن الأمر متعلق هناك بموجز «للنسق»، وليس بالأنطولوجيا التي تؤسس هذا النسق. والمطلق إذا وُضِع وسط جزء من النسق لا بد أن يضلّل الأنظار ويبقى مستعصياً على الفهم.

وفي رأينا أن التفسير سيكون أكثر وفاءً بمتطلبات الأهمية المحورية لهذا القسم إذا ابتدأ استنباطه وعرضه انطلاقاً منه نفسه. وفي سياق العرض سيظهر بمزيد من الوضوح ذلك المدى الذي يكون فيه الواقع الفعلي هو «وحدة الماهية والوجود الخارجي» كما سيظهر إلى أي مدى هو نتاج للأبحاث السابقة ومتجاوز لها.

إن الوجود الخارجي كوجود للأشياء كان متعيناً بوصفه رابطةً بالمعنى المزدوج للكلمة: من ناحية بوصفه سلوكاً للوجود الخارجي المفرد بإزاء كل تعين حادث لوجوده الماثل هناك (طريقة سلوكه الذاتي)، ومن ناحية أخرى بوصفه علاقة أنطولوجية كُلِّية بين الموجودات الخارجية المفردة، الموجودات التي لا تكون ماهي عليه إلا داخل تلك العلاقة وحدها. وكانت ماهية الموجود الخارجي قد أُقصِيتْ في نشوء (عملية تكوين) هذه الرابطة. ونظراً لما لهذا النشوء من مباشرة (فالموجود الخارجي لا ينشأ إلا بوصفه هذه الرابطة لا بذاته، كما أن نشوءه لا يتحقق إلا في ذاته، دون أن يكون لذاته أيضاً) فإن من الواجب اعتبار الموجود الخارجي «ظاهراً».

ولكي يصير الظاهر واقعاً فعلياً والموجود الخارجي واقعياً فإنه يكفيه أن تُنْقَش هذه الرابطة في صميم وجوده الخارجي، وأن يُفرض عليها النشوء خارج ذاته، وأن يكون نشوءه نتيجة لذلك. وطالما أن هذا النمط للوجود،

أي هذا المقصد لكل موجود، لم يتم بلوغه بعد، فإن الموجود في التحليل الأخير يظل دون ماهية: لا تكون له ماهيته إلا في ذاته أو منعكسةً فيه، ولكن دون أن يكون هو نفسه ماهوياً. وكل موجود من هذا النوع لا يوجد وجوداً خارجياً إلا كجزء من كل، كمزاولةٍ لقوة كامنة، كخارجٍ لداخلْ.

أما الماهوي فهو دائماً على وجه الدقة ما لا يوجد على نحو مباشر بوصفه موجوداً خارجياً، إنه الكل، والقوة والداخل. ويبقى شيء ما لم يتم تمثله (هضمه) ولا الإفصاح عنه في الوجود الخارجي المباشر، شيء ما يظلُّ الداخلَ فحسب، على الرغم من أنه لا يوجد إلا في مباينته لنفسه (تَخَارُجَه) أو ربما من أجل ذلك. وبمقدار ما يتخارج شيء ما، يظل دائماً هناك شيء ما لم يكن قد تخارجَ بعد، ويلبث كداخلٍ فحسب.

وطالما أن شيئاً ما لا يزال داخلياً فقط، فمعنى ذلك إنه لم يبلغ بعد وجوده (بحروف كبيرة) الحق. «فمن الجوهري أن نسلم بأن الذي يأتي أول الأمر ـ نظراً لأن شيئاً ما لا يكون في أوله إلا داخلاً ـ ليس سوى الوجود المباشر الماثل هناك السلبي» (١٧٧ وما بعدها).

ونجد هنا من جديد أعمق أساس للأنطولوجيا الهيجلية. وهو الذي ينهض عليه مبحث الوجود بأكمله. فالوجود بأكثر معانيه سمواً وأصالة هو في حقيقته وجود ماثل هناك، وجود خارجي مطلق السراح.

فالوجود تَبَدٍّ وتجلٍّ وتَكَشُّفٌ لذاته. وكل داخل لم يطلق سراحه بعد ولم يصبح خارجاً بعد هو من الناحية الأنطولوجية أدنى رتبة. وكل وجود ما يزال داخلياً لم يصبح بعد «الوجود المطلق» «فالمطلق هو البرانية الشفافة التي هي تبدِّيه الحق، إنه الحركة خارج ذاته ولكن على نحو يكون فيه هذا الوجود المتجه صوب الخارج هو الجوانية ذاتها» (١٩٠) إن «المطلق من حيث أنه حركة للإفصاح عن المكنون تدعم نفسها بنفسها هو تَخَارجٌ لا لداخلٍ، ولا في مواجهة آخَر، بل تجلٍّ مطلق، لذاته من أجل ذاته، ومن ثم فهو واقع فعلي» (١٩١).

وسنعود إلى هذه القضايا التي «ترجمت» وفسرت التعريف الأساسي للوجود بوصفه وجوداً بالفعل energeia عند أرسطو، والتي تعين في الوقت نفسه طابع حركة الوجود الواقعي.

وهذا المعنى الأسْمى للوجود ليس توكيداً للأنطولوجيا القديمة ولا استعادة لها على نحو بسيط. كما يستهدف مبحثا الوجود والماهية بأكملهما المعروضان حتى تلك النقطة إيضاح أن الموجود ذاته يمتلك استعداداً لهذا الاتجاه ويميل صوبه من تلقاء ذاته. ويجد هذا العرض سنداً له في الظاهرة الأساسية. ظاهرة الوجود بوصفه قابلية للحركة. والوجود كقابلية للحركة ليس بدوره ممكناً إلا على أساس من السلب (النفي) المطلق، ومن انقسام الوجود نفسه، ووفقاً لهذا الأساس ينشأ كل موجود باعتباره حركة ممكنة بين الوجود في ذاته والوجود الماثل هناك، بين الماهية والوجود الخارجي، الداخل والخارج، والإمكان والواقع (وسنناقش فيما بعد هذا النمط الأخير من الانقسام باعتباره الظاهرة المركزية للواقع الفعلي).

ولهذا السبب وحده، يمكن للبرانية المطلقة، أي للوجود الواقعي الماثل هناك، لتجلي الذات تجلياً محضاً، أن تعد جميعاً أعلى نمط للوجود. وليس الموجود في مثوله هناك، وعلى نحو مباشر هو ما يمكن أن يكون، وما يجب أن يكون ولكنه يوجد ويتحرك على العكس من ذلك في الاختلاف بين الوجود في ذاته (الإمكان أو الاستطاعة الكامنة) وبين الوجود الماثل هناك. ولا يستطيع الوجود أن يتحقق تحققاً فعلياً محضاً energeia إلا لأنه يضم داخله الوجود بالقوة dynamis والوجود بالفعل energeia ولكي يتوافق الوجود الخارجي مع هذا المعنى للوجود، وهو أكثر المعاني سمواً وأصالة، ولكي يوجد على نحو فعلي، فإن هذا الموجود الخارجي الذي هو بالتأكيد ماهويّ في ذاته أصلاً، يجب أن يدخل في وجوده الخارجي الرابطة الماهوية التي يوجد فيها، بحيث يُنشيء وجوده الخارجي عينه ابتداءً من ذاته تلك الرابطة ويحققها خارجه. ومتى وُضِعَ الموجود على هذا النحو داخلَه في مجمله، انطلاقاً من نفسه فإنه يصير وجوداً فعلياً. والقوة التي تحقق هذا النشوء هي مقولة من

مقولات الوجود نفسه. وفي العرض الجامع للموسوعة نجد تعبيراً عن هذا الدور للقوة التي تحقق الواقع أكثر وضوحاً مما في «المنطق». إنه ينتمي إلى طابع الوجود: «بواسطة تجلي القوة يُلْقِي الداخلُ إلى الوجود الخارجي، وهذا الإلقاء إلى الخارج(*) يُخلي بذاته مكاناً للمباشرة التي يكون فيها الخارج والداخل في الذات وللذات متطابقين، وهذا التطابق (الهوية) هو الواقع الفعلي (٨٥[1] الجزء الأول، ٢٨١، S ١٤١). وهذه القوة ليست أية قوة عادية غامضة من قوى الطبيعة أُخِذت جزافاً، كما أنها ليست القوة التي يتكلم عنها علم الفيزياء والتي سيتكلم هيجل عنها في «فلسفة الطبيعة» تحت عنوان «الميكانيكا المطلقة» بل هي القوة التي تضفي العينية على ظاهر «الاستطاعة الكامنة» (الإمكان الحقيقي) المشار إليها منذ البداية، استطاعة يمارسها الوجود على الوجود هناك، وعلى قابليته للحركة، التي تتخارج وتتكشف في بُعْد الموجود الخارجي، الذي انطلق خارج الماهية: «نشاط القوة هو تخارجها، أي تجاوز البرانية وتعيينها باعتبارها ما هي مطابقة له (في هوية معه) في ذاتها (١٧٣ وما بعدها) ومن ثم يعني الواقع باعتباره نمطاً لوجود موجود خارجي، اكتمال وجود الجواني موضوعاً في البرانية، والماهية في الوجود الخارجي، وهذه العملية تصل دائماً إلى ختامها عندما يصبح الموجود الخارجي فعلياً. ولكن حركية الوجود لا تصبح متجسدة البتة بمقدار ذلك، بل يصبح لها كواقع فعلي طابع آخر وأبعاد أخرى.

وسنناقش أولاً الواقع الفعلي في صورته المعطاة كما عبر عنه هيجل، ثم نقوم بتنمية خصائص وجوده وحركيته. وللقيام بذلك لسنا في حاجة على الإطلاق إلى أن ندرج في هذا الظاهر نتائج الأبحاث الأنطولوجية السابقة. بل يجب عليه هو أن يفصح عنها.

(*) «تلقى إلى الخارج» تعني الكلمة في المنطق الصغير «يضع» «بالمعنى المعتاد لا بالمصطلح الهيجلي» (S، ص ١٤١).

(١) بورجوا، ص ٢٣٠.

إن فهم الواقع الفعلي بالمعنى الهيجلي يتخذ نقطة بدايته مرة أخرى من الثنائية الأنطولوجية، ثنائية بُعْدَيْ الواقعي.

فالواقع هو على نحو غير مشروط: وجود ماثل هناك، أي وجود معطى، وجود حاضر. وهو في الوقت نفسه، ليس وجوداً محضاً ماثلاً هناك أو وجوداً بسيطاً مُعْطى أو وجوداً حاضراً فحسب. فكل واقعي يكون دائماً أكثر من ذلك بعض الشيء، ومغايراً لذلك بعض الشيء، إنه ما يوجد ماثلاً هناك، وما هو حاضر معطى على وجه التحديد. فلا شيء في الواقع الفعلي هو داخل فحسب، فكل داخل يسفر عن نفسه ويكون خارجاً، ولكن ما لا يكون إلا داخلاً فحسب فإنه في الحقيقة لم يصبح واقعياً بعد. ومع ذلك فالواقعي لا يظهر أبداً مُسْتَنْفداً بأسره في الخارج فحسب. فما يجعل الواقعي واقعياً، هو أنه يمتلك شيئاً ما «في ذاته»، هو أنه «في ذاته» شيء ما لا يستطيع تماماً أن يتفتت متحولاً إلى وقائع ذات حالات متعاقبة، في الحضور الماثل هناك للواقعي في كل لحظة، أي يمتلك شيئاً ما لا يستطيع أن يتدفق صادراً عنه. إن الواقعي يستطيع أن يتحول ولكنه يبقى مع ذلك كما هو. إنه يستطيع أن يتلاشى، ولكنه هو الذي يتلاشى عندئذٍ، وهذا التلاشي ينتسب بمعنى معين إلى واقعيته. فالواقعي يحقق وجوده الماثل هناك حتى حينما يكون واقعاً تماماً تحت رحمة هذا الوجود الماثل هناك. فالواقعي يسيطر سيطرة فعّالة على وجوده الماثل هناك: إنه لا يدع أي شيء كائناً ما كان ينشأ دونما اكتراث، بل هو على العكس يضع نفسه تلقائياً في تعارض مع ضروب معينة من الحدوث، مثلما يهب نفسه لضروب أخرى. إن ما يكونه الواقعي «في ذاته»، وما هو أيضاً متميز من كل حالة مفردة من وجوده الماثل هناك بل ومن جملة حالاته، أي وجود الواقعي وجوداً في ذاته، يمتلك طابع الإمكان بالتمام، إنه سيِّد يسودُ بيئة متعينة من تعينات ممكنة يتحقق ـ انطلاقاً منها في كل آنٍ داخل وجود الواقعي الماثل هناك ـ أي إمكان متعين. ويجعل هيجل من ثنائية البعد هذه بين الإمكان والواقع الظاهرة الأساسية للوجود الواقعي، «فما هو واقعي ممكن»، وهذا هو المبدأ الأول للواقعية (١٩٩). والواقع الفعلي

«يضم على نحو مباشر الوجود في ذاته أو الإمكان» وفي كل آنٍ لا يكون الواقعي المفرد ماثلاً هناك إلا في تعين واحد اقتُطِع من تكثُّر التعينات الممكنة. وهو لا يوجد بالخارج كلَّ آنٍ إلا في أحد تعينات الصورة (الشكل)، وهو متمايز على هذا النحو من حيث أنه موجود، من الوجود في ذاته أو من الإمكان» (٢٠٥) «وهو لا يظهر في تعينه المباشر في كل لحظة. فما يزال أكثر من ذلك التعين، إن لديه إمكانات أخرى يمكن أن توجود على نحو واقعي».

ومن حيث أنه هذا الموجود المباشر الماثل هناك يغدو هو نفسه «متعيناً بوصفه ممكناً فقط» (٢٠١). فإذا أُشير إلى وجوده في ذاته، إلى هذا الذي ما يزال يستطيع في ذاته أن يكونَه، كان وجوده الخارجي المتعين تعيناً واقعياً ليس إلا عَرَضاً «على وجه الخصوص، ولم تكن له إلا «قيمة» إمكان بين إمكانات أخرى (٢٠٢). إن كل واقعي لا يوجد كلَّ آنٍ وجوداً خارجياً باعتباره عَرَضاً في مواجهة ما يستطيع أن يكون في ذاته، وفقاً لإمكانه. إنه يوجد وجوداً خارجياً في ثنائية العرض والإمكان». الإمكان والعرض هما لحظتا الواقع (موسوعة الجزء ١، ٣٩٥، S).

ومع ذلك يجب أن نلاحظ الان أن كل إمكانات الواقعي ليست هي نفسها «واقعية إلا على نحو مجرد»، فهذا الإمكان الذي يمتلك باعتباره وجوداً في ذاته واقعيةً فعلية على نحو موضوعي (die reale Wirk lichkeit) «هو ذاته إمكان واقعي على نحو مجرد»، وجود خارجي مباشر، (٢٠٥). لأنه لا يوجد حقاً في دائرة الواقع أي شيء هو داخل فقط، لأن كلّ شيء «يوضع» «في الوجود الخارجي». فالداخل، أي الماهية، له هنا من ناحية جوهرية تعيين. . . أن يكون منتسباً إلى الوجود وأن يكون وجوداً على نحو مباشر (١٨٤). فالإمكانات التي هي قوام الوجود في ذاته للواقعي هي إذن بدورها تنوع (تغاير) من الموجودات الماثلة هناك في مكان ما: «الإمكان الواقعي على نحو مجرد لشيء هو في حقيقته التنوع الماثل هناك للظروف التي تتعلق به» (٢٠٥).

ومن المهم شرح ذلك التعريف بمساعدة ظاهرة عينية. فالشجرة

التي تنتصب الآن في الغابة يمكن أن تنقضّ عليها صاعقة من السماء وتتهاوى وتجف، كما يمكن أن ينشرها المنشار إلى ألواح وتستعمل كمواد للبناء. وكل هذه الإمكانات تنتمي إلى وجود الشجرة في ذاتها، ويستطيع واقعها أن يمر بها جميعاً. أي إن كل هذه الإمكانات نفسها هي دائماً ماثلة هناك على نحو واقعي: فهناك في مكان معين هذا الجو المشحون بالكهرباء وهؤلاء الحطابون، ومنشار الطاحونة هذا، وتلك الورشة التي ستنتقل إليها الألواح. وتصير هذه الكثرة من الإمكانات حينما تحقق نفسها على نحو واقعي إمكانات للشجرة نفسها، أي تصير «تنوعاً من الظروف ماثلاً هناك» «ومتعلقاً» بالشجرة وتمد الشجرة بهذه الإمكانات باعتبارها إمكانات واقعية، فالشجرة تتنقل بينها بوصفها الشجرة نفسها.

ويمكن بالمثل الإشارة في الدائرة العليا، دائرة الحياة الإنسانية، إلى هذا الطابع لوجود الإمكانات وجوداً ماثلاً هناك. فالإمكانات التي أمتلكها باعتباري فرداً هي بكل تأكيد داخلي، وهي لا تتكشف أبداً ولا تتحقق بواسطتي، فهي من زاوية وجودي المباشر الماثل هناك في كل آن، «ليست موجودة بعد» إنها إمكانات المستقبل. ولكن من حيث أنها تلك الإمكانات التي لم أحققها بعد بنفسي، فإنها بالرغم من كل شيء واقعية على نحو مسبق. وكل ما أستطيع أن أصير إليه من حيث أنني هذا الفرد المتعين، كان ماثلاً هناك من قبل؛ لا بمعنى مآل صوفي غامض بل توافقاً مع التعلق العيني لشخصي بتنوع الظروف. فهي العنصر (الوسط) الوحيد الذي يستطيع شخص أن يصير فيه ما كان ممكناً أن يكونه.

يجب أولاً النظر في كل آنٍ إلى عَرَضية الواقعي في هذه اللحظة أو تلك بوصفها بداية للحركة، وهذا هو التعين (التجريبي) الذي يوجد داخله بالتحديد الواقعي المذكور. وقد رأينا أن هذا الواقع العرضي له «قيمة» إمكان بسيط، إمكان لواقع آخر، لتعين آخر، لتعين آخر يستطيع الواقعي

المذكور أن «ينقلب» إليه. ومع ذلك «فهو ليس إمكانه الخاص الأصيل، بل الوجود في ذاته لواقعي آخر، إنه هو نفسه الواقع الفعلي الذي يجب تجاوزه، الإمكان بوصفه إمكاناً فقط.» (٢٠٦) ولكن ما يشكل ماهية الواقع هو أن يكون دائماً ما يزيد على الواقع وأن يكون شيئاً آخر مغايراً لما هو عليه في كل آن، فالواقع المباشر الموجود من قبل له إذن هو نفسه تعيين أن يكون متجاوزاً، أن يكون «شرطاً» بسيطاً لآخَر. وفي إضافة للفقرة ١٤٦ من الموسوعة (الجزء الأول، ٨٠٥) يصرّ هيجل على هذا الطابع للواقع: «الواقع المباشر بما هو كذلك ليس بصفة عامة ما يجب أن يكون، إنه واقع متناهٍ، ممزق، ومآله أن يُستنفَد». وهكذا يتجلى من جديد الافتراض المسبق للوجود الماثل هناك، ذلك الافتراض الذي عرّف به هيجل من قبل حركة «الماهية»، فلا بد لكل موجود مباشر ماثل هنا أن يفترض ضمناً، حركة الواقعي: عرض يجب أن يضمه الواقعي، ولكنه لا يهدف بذلك إلا إلى تجاوزه، وجعله شرطاً لواقع جديد. وهكذا دائماً يكون. الوجه الآخر من الواقع «هو ذلك الذي يشكل ماهويّته» (المصدر نفسه). وهذا الواقع الجديد الذي ينتصل على هذا النحو هو دائماً الجوانية الحقة للواقع المباشر الذي تستنفده وهذا الواقع الذي يولد في هذه الحركة ليس من حيث الماهية شيئاً آخر مغايراً لذلك الواقع الذي تمّ تجاوزه على الفور، إنه ليس على العكس إلا الماهوية الحقة للواقع المتجاوز، والتي تتحقق في الواقع الجديد. ولا ينبثق شيء آخر، لأن الواقع الأول يوضع وفقاً لماهيته فحسب، ولا تلبث الشروط التي ضحى بها والتي تهاوت واستعملت حتى الاستنفاد أن تضم شتاتها معاً في الواقع الآخَر (المصدر نفسه).

ويلخص هيجل ذلك قائلاً: «هذا إذن بصفة عامة مسار الواقع (عمليته). ولكن الواقع الفعلي ليس موجوداً مباشراً على نحو بسيط، فمن حيث هو وجود ماهوي، يكون تجاوزاً لمباشرته الحقة، إنه يدخل عن طريق ذلك في توسط بينه وبين نفسه» (المصدر نفسه). وهذا يجعل من الضرورة طابعاً لهذه الحركة. والحق أن الواقعي في حركته لا بد أن يلحق بنفسه، ويكون ذلك

دائماً داخل إمكاناته الخاصة، أي داخل وجوده في ذاته، الذي «ينقلب» في كل آنٍ، ويستطيع هيجل أن يقول هنا: «إن الإمكان الواقعي على نحو مجرد والضرورة ليسا متميزين إلا في الظاهر، فالضرورة هي هوية لا تصير الآن هوية، بل توجد من قبل مُفْتَرَضةً ضمناً في الأساس» (٢٠٨).

وإذا كانت الضرورة بالمعنى القوي لا يمكن نسبتها إلا إلى حركة صادرة عن ذاتها وراجعة إلى ذاتها، فإن مثل هذه الضرورة لم نبلغها بعد هنا؛ لأن الحركة «تنطلق كما هو معروف جيداً من افتراض مسبق، وهي تجد في العَرَضيّ نقطة انطلاقها» (٢٠٨) حقاً إنها تعود إلى نفسها ولكنها لا تذهب إلى نفسها انطلاقاً من نفسها» (٢٠٩). فالمباشرة الحادثة التي يبدأ بها كل واقعي في وجوده الخارجي كل آنٍ ليست إلا عَرَضاً بالقياس إلى إمكاناته، وإلا شيئاً يجب تجاوزه، وهذا العرض هو السبب الأساس (Grund) الذي يجعل من ضرورة حركية الواقعي ضرورة «نسبية». وعلى هذا الأساس لا تستطيع الضرورة النسبية أبداً أن تتخلص من العرض الذي هو بدايتها وافتراضها المسبق، بل يجب عليها أن تحمله معها طوال الحركة. فالضرورة إذن هي في نهاية المطاف....... عرَض!.

إن الضرورة الواقعية على نحو مجرد هي ضرورة متعينة... وتعين الضرورة يقوم على أنها تمتلك داخلها سَلْبها (نفيها) أي العرض. وعلى هذا النحو تمضي في التكشف أمامنا» (المصدر نفسه).

وليس مدار المسألة هنا أن نستخدم العَرَض توافقاً مع ماهية كل واقع، كما هي الحال في الكلام العادي اليومي، كما هي الحال جزئياً في التقليد الفلسفي باعتباره أي العرض نقيضاً للضرورة، بل على العكس أن نتصوره على وجه التحديد بوصفه أساساً للضرورة الحقة المميزة للواقع. وهذا العرض هو الذي يميز على وجه التحديد الوجود بدرجة أعمق: إنه يعبر مرة ثانية على نحو عيني عن الانقسام بأسره، الانقسام الذي بفضله لا يستطيع كل وجود أن ينشأ إلا باعتباره موجوداً، والذي وفقاً له ومنذ بدايته لا يستطيع

الوجود في ذاته والوجود الماثل هناك، أو الماهية والوجود الخارجي، أو الواقع والإمكان، المرور بالصيرورة إلا في وحدة لثنائية. ويضفي هيجل هذه الدلالة الأخيرة على مفهوم العرض نفسه. إنه الذي يميز طابع وجود الأشياء المتناهية جميعاً. ففي العرض يمثل على نحو مباشر معنى «وجود غير مستقر في طريقه إلى السقوط وهو يحمل في ذاته تناقضه الخاص به» (٧٢ التخطيط لنا). ومن ثم فإذا كان من الواجب تعيين الوجود العيني المكتمل، أي الواقع المطلق «تعييناً تاماً فإن من الواجب إدخال هذا العرض في التعين. وابتداء من تلك اللحظة لا يستطيع الواقع أن يكون «مطلقاً» أي أن يكون ضرورة باعتباره واقعاً إلا إذا حقق العرض أيضاً بوصفه ضرورة. وبإيجاز أن «الضرورة» يجب أن تجعل من نفسها عرضاً» (٢٠٨).

إن «سلوكاً» للواقعي إزاء طابعه الخاص هو وحده الذي يستطيع أن يستعيد ويكمل (وينجز) عرضه الخاص، وإن سلوكاً متعيناً للواقعي إزاء تعينه المباشر هو وحده الذي يستطيع في كل آنٍ أن يحيط بعرضية هذا التعين بوصفها ضرورة، وأن يمد فعله انطلاقاً من العرض بوصفه ضرورة حقه. وهذا الاقتضاء الذي يكمن في ماهية الواقع يتحقق في وجود الواقعي بوصفه جوهراً.

والوحدة الحقة للموجود داخل حركة الوجود، وهي التي يستهدفها كتاب المنطق منذ البداية، تُعْطَى في النهاية مع تعيين الواقعي بوصفه جوهراً. وتوافقاً مع الظاهرة الأساسية للاختلاف المطلق فإن تفسيرات متزايدة العينية هي التي تحدد نطاق هذه الوحدة منذ البداية: أولاً كوحدة السلب، ثم كوجود مساوٍ لذاته في الآخَرية، ونحن الآن بإزاء التعيين الأخير، الأكثر عينية لهذا السلب وهو: العَرَض. وبهذه الصفة فإن السلب لم يعد شيئاً آخر، لم يعد خارجاً كما لم يعد داخلاً على نحو بسيط؛ إنه الواقع المباشر للموجود ذاته. وهوية الوجود «هي» الوحدة كما تكون في سلبها أو في العَرَض، إنها إذنْ الجوهر كرابطة مع ذاتها» (٢١٤) وتحلل علاقة الجوهرية من حيث أنها «علاقة مطلقة» من حيث أنها نمط خاص لوجود الواقع، يختم تفسير الواقع

الفعلي ويضع نقطة النهاية «للمنطق الموضوعي» بأسره.

وهذا النمط نفسه للوجود وللحركية سيوضع بعد ذلك كأساس لكل «المنطق الذاتي» منطق «المفهوم». وفي مقابل ذلك تتأكد الجوهرية كضرورة في حركية الواقع. ويصرح هيجل بأن «مفهوم الضرورة صعب جداً، نظراً لأنه «المفهوم» ذاته (بعلامة التعريف) وبأن: المفهوم هو حقيقة الضرورة ويتضمنها متجاوزة داخله، تماماً كالقول العكسي إن الضرورة في ذاتها هي المفهوم» (الموسوعة ١، ٥٨١، S ١٤٧، إضافة). ولكي نفهم النقلة جيداً ـ وهي ليست واحدة (!) «من الواقع الفعلي إلى المفهوم يجب أن تكون تلك الصلات حاضرة أمام الذهن. فالوجود بوصفه جوهراً هو في ذاته الوجود بوصفه مفهوماً».

والجوهرية من حيث هي وجود الواقعي قد فهمت منذ البداية على أنها حركية، والتعيين الجديد لهذه الحركة الذي يضفي عليها خاصيتها المميزة الأكثر دقة هي اتصافها بالطابع الفعلي. كما أن العرض الذي يوجد فيه الموجود كل آنٍ وجوداً خارجياً يقدم نفسه أول الأمر بوصفه إمكاناً لحدوث الجوهر ويمكث على نحوٍ ما «في» هذه العرضية.

ولكن هذا الوجه ليس إلا شَرَكاً خادعاً، لأن الجوهر والعرض متطابقان في الأساس، فالجوهر لا يجعل نفسه مفهوماً إلا بوصفه جملة أعراضِهِ. ومن المفهوم أنه ليس حاصل جمع بسيط أو وحدة مجردة لأعراضه، بل إن له بالأحرى طابع الاكتمال المتعين تماماً «للإمكان الحقيقي»، «الاستطاعة الحقيقية». ومع جملة الأعراض فإن تلك الاستطاعة، التي تُزاوَل على كل أَعراضها تكون مُعطاة دائماً إلى الواقعي الذي يشكل هذا الكل، وعلى سبيل المثال إن جوهرية الشجرة ليست معطاة بادىء ذي بدء في الظاهر العيني إلا كاستطاعة معينة فاعلة داخل الشجرة نفسها، توحد الحالات المتباينة المتغايرة للشجرة وتدفع بها إلى النشوء كاستطاعة حقيقية في حركة:

إنها الشجرة نفسها (تلك التي نستطيع تعريفها بأنها جوهرية الشجرة) التي تتحرك على حسب حالاتها وليس العكس (فالحالات تتعاقب داخل الشجرة) وحركة الحالات العرضية هي حركة الجوهر ذاته «وحركة الحالات العرضية هي التحقق الفعلي للجوهر من حيث أنه انطلاق ساكن خامد للجوهر من إسار نفسه. فالجوهر لا يمارس نشاطه ضد شيء ما، ولكن بإزاء نفسه فحسب من حيث أنه عنصر بسيط دونما مقاومة» (٢١٧).

ويضفي التحقق الفعلي طابعاً عينياً على التعيين الذي أعطي منذ وقت قريب لحركة الواقع المطلقة بوصفها «حركة خارج ذاتها بحيث يكون الوجود للخارج هو أيضاً الجوانية نفسها. والفعلية الواقعية بوصفها حالاً (نمطاً) لحركة الجوهر هي منذ الآن الاستطاعة التي تنقش وتحفر عرضية الواقع المباشر داخل ضرورة الجوهر، وتضعه انطلاقاً من ذاتها. والحق أن العرض لا يصير عرضاً إلا بمقدار ما يمتلك الواقعي الموجود فيه وجوداً خارجياً استطاعةَ أنْ يتخلص من هذه الحالة داخل آخَرَ ممكن، وأن يتجاوز هذه الحالة «ويردها» (يختزلها) إلى إمكان فحسب (٢١٩)، والعَرَض يكون عرضاً حينما يكسب الواقعي فيها وراءه واقعاً جديداً، فالمباشرة، في كل آنٍ، تستهل حركة الواقعي لسبب واحد هو أن الواقعي يجعلها بداية ويبتعد عنها في حركته. إن فعل تجاوز المباشر هو الذي يؤدي إلى ميلاد هذا المباشر نفسه. فبدايته هو نفسه تقوم أولاً على وضع نفسه باعتباره يصلح لأن يكون بداية» (٢١٧). وحركية الواقعي كتحقق فعلي ممكن هي بصفة عامة الشرط الأول لإمكان الاختلاف بين العرض والإمكان والضرورة.

ومن الآن فصاعداً فإن هذه الأحوال (الأنماط) للوجود الماثل هناك لن تفرق متناثرة بعد ذلك ولن تستمد «قيمتها» من أي شيء كائناً ما كان في مكان آخر، بل ستظل متضمنة جميعاً في حركة تنبثق منها جميع الأنماط، كما

تحتفظ تلك الحركة بها جميعاً داخلها «الإمكان والواقع يتحدان على نحو مطلق في الضرورة الجوهرية» (٢١٨).

وتلك الاستطاعة (الإمكان) المثبتة (التي تقترن بالتثبيت) للتحقق الفعلي والتي تميزت خصائصها بهذه الطريقة ستتحدد بوصفها عِلِّيةً. وقد رأينا لتونا أن حركة الواقعي نفسها هي التي تجعل العَرَض عرضاً والمباشرة مباشرة. ولكن هذا العرض بوصفه كذلك ليس ماثلاً هناك على نحو بسيط فحسب، متلاشٍ فحسب. بل «إنه يرجع في وجوده الماثل هناك نفسه إلى الواقعي الذي يتجلى فيه والحالة القائمة للواقعي في هذه اللحظة تقدم نفسها في وجودها الماثل هناك نفسه باعتبارها وجوداً قد وضع «منعكساً في ذاته» على الواقعي الذي يكشف عن نفسه «فيه، إنه ماثل هناك «كمعلول» موضوع ومتعين بواسطة آخر: وبإزاء هذا الوجود المنعكس على نفسه، وفي وجه هذا التعين بوصفه كذلك، يضع الجوهر نفسه في تعارض بوصفه ذلك الجوهر الأصيل الذي لم يوضع» بوصفه علة (٢٢١). ومن ناحية أخرى، فإن الواقعي بوصفه جوهراً، لا يضع على نحو بسيط الحالات المتعاقبة بوصفها صنوفاً من العرض تنبثق وتتلاشى في المباشر: إنها ستكون محايدة «غير مكترثة» بالنسبة إلى وجود الجوهر. غير أن الجوهر «نفسه هو عين ما يضعه بنفسه بوصفه سلباً أو ما يشكله كوجود «يوضع» (٢٢٠). ولا تصير المباشرة هي المباشرة نفسها إلا عن طريق حركة الواقعي الذي يتجاوز مباشرة كل آنٍ (أنظر ما سبق) ولكنها ليست وحدها! فالواقعي أيضاً لا يصير واقعياً إلا في تجاوزه حالة الوضع، وفي حصوله على المباشرة. ولا يكون الواقعي واقعياً إلا من حيث أنه «تلك الاستطاعة التي تضع التعيينات وتميز نفسها منها» (٢٢١)، توجود يقع دائماً فيما وراء مباشرة كل آنٍ، مما يسمح له بأن يفترض مسبقاً هذه المباشرة وأن يحصل عليها كمعلول (٢٢٣). وهكذا يتم تجاوز الفرض المسبق في ذاته، ويصير وضعاً مسبقاً حقيقياً لفرض منتقلاً من موجود ماثل قبلاً هناك إلى موجود «يوضع» ويتحقق.

«وليس للجوهر إذن واقع إلا بوصفه علة» إنه الجوهر الفعلي لأن الجوهر كإمكان يعين نفسه بنفسه، ولكنه في الوقت نفسه علة، لأنه يكشف عن هذا التعين أو يضعه كوجود موضوع: إنه يضع على هذا النحو واقعه، إما كوجود موضوع أو كمعلول» (٢٢٢).

وسنمر هنا سريعاً على تطورات حركية الجوهر بوصفه عِلّية وتبادلاً للتأثير (تفاعلاً)، ونستطيع ذلك استناداً إلى أن تلك السمات المميزة قد اتضحت من قبل في التفسير السابق. وسنكتفي بتقديم موجز لها.

إن الواقعي ـ نتيجة لاتصافه بطابع العلّية ـ يدخل في علاقة عليّة لا مع ذاته فحسب من حيث هو جملة عوارضه، ولكنه بالمثل يدخل في علاقة مع كائنات واقعية مستقلة أخرى، لأن ما يحصل عليه هو بدوره واقعي أيضاً، فداخل دائرة الموجود هذه لم يعد هناك في الحقيقة ما هو ممكن محض أو عارض محض. وهكذا تنبثق أولاً علاقة جوهر فاعل يعمل بوصفه علة، وعلاقة جوهر منفعل (متقبل) يوضع ويقع عليه الفعل (٢٣٢). ولكن مثل هذا التصور يجعل حركة الواقع المغلقة مقصورة بطريقة تحكمية على حدثين مبتورين.

ولكن الوصف الآتي يصوِّر بطريقة أكثر إحكاماً الظاهرة العينية: يخضع الموجود الواقعي «أ» لتأثير موجود واقعي آخر «ب». إن «أ» يتأثر ويتحول بواسطة «ب» في التعين القائم المباشر الذي يوجد فيه عند تلك اللحظة المحددة. ويظهر «ب» بوصفه العلة الغريبة الصادرة عن الخارج التي تؤثر بوصفها «عنفاً»، بوصفها علة للحالة التي تحول إليها «أ» وأصبح (أ) بحيث أن في واقعه يكون موضوعاً هناك على نحو بسيط بواسطة «ب»، المتحصل منه الخارج. ولكن في الحقيقة أن «أ» لا تصير «أ» حقاً إلا بواسطة هذا الفعل الذي تمارسه «ب» كقوة خارجية على «أ». وأثناء هذا الفعل الذي يحوله إلى

«أ»، فإنه يمسك للمرة الأولى بواقعه الخاص الحق، فالواقع المباشر «أ» لم يكن على الإطلاق وجوده في ذاته، فلم يكن لهذا الواقع إذا شئنا الدقة إلاّ قيمة إمكان وعرض. و «أ» هذه التي فرغ التحريك من تحويلها، هي حقاً وجود «أ» في ذاته. . . . . الخ. إن الجوهر المنفعل (المتقبل) لا يوضع بواسطة العنف إلا على نحو ما هو موجود في الحقيقة، لأنه الموجِب البسيط أو الجوهر المباشر، الذي لا يكون لذلك على وجه التحديد الا موضوعاً، وسابِقُه الذي كانه بوصفه شرطاً هو ظهور المباشرة التي تعرّيها (تجردها) العلية الفاعلة (٢٣٣). إن ما يُنجَز بواسطة فعل يقوم به موجود واقعي آخر هو الواقع الأصيل الحق للواقعي.

ويلخص هيجل في عبارة واحدة علاقة العلية: «إن الوضع بواسطة آخر والصيرورة إلى الذات نفسها هما الشيء الواحد عينه» (٢٣٤).

وفي علاقة العلية على نحو ما تكون في الحقيقة يمضي الواقعي نحو أن يدمج في واقعه علاقته بموجود آخر تماماً مثلما جعل من قبل في علاقة الجوهرية علاقتة بذاته، وكذلك بعرضيته علاقة (واقعية)، إنه لم يعد يوجد في الخارج ابتداء من الآن داخل الرابطة «الماهوية» بل داخل «الرابطة المطلقة». وبعبارة أدق إنه يوجد بوصفه رابطة مطلقة.

ولم يعد يطرأ عليه شيء من الخارج فحسب، كما لم يعد له في ذاته شيء داخلي فحسب، إنه لن يتحول إلى آخَر (فكل آخر هو إمكانه الحق الذي يصير واقعياً في صيرورته آخر) كما أن عَرَضه هو ضرورته الحقة، وهو على هذا النحو يمثل في وجوده الخارجي الحركة الضرورية على وجه الإطلاق؛ الحركة المنغلقة على نفسها. إنه «برّانية» محضة، لا برّانية لجوانية بعينها، ولا بالإضفاء مع آخر ولكن فقط كتجلٍ مطلق لذاته من أجل ذاته نفسها (١٩١)، تكشُفٌ خالصٌ لذاته، أي وجود بالفعل: energeia

(١٠)
تعريف إجمالي للواقع الفعلي بوصفه قابلية للحركة

كان الاتجاه الأساسي للتفسير السابق هو الإشارة إلى أن هيجل يفهم وجود الواقع الفعلي على أنه قابلية للحركة، حركية هو منها بمثابة أكثر الصور سمواً وحقيقة وأصالة. ولا يجب فهم ذلك كما لو أن الواقعي يوجد دائماً في حركة، وكما لو كان على وجه القطع مزوداً بالحركة، لا فالواقع لا يتشكل إلا داخل نمط خاص من الحركة، أنه لا يوجد إلا كقابلية للحركة. وقد قمنا استباقاً بتحديد السمة المميزة لهذه الحركة بواسطة مقولة الوجود بالفعل الأرسطية energeia. وحينما أشار هيجل نفسه في شرحه للواقع الفعلي مرات متعددة إلى هذه المقولة لم يكن ذلك شيئاً تعسفياً، أو يستهدف المقابلة التاريخية، فالحقيقة أن هذه الإشارة تتعلق فعلاً بما هو جوهري في تعريفه للواقع. وهكذا نجد في موسوعة هيدلبرج (٨٥)[1]: الواقعي معفى (مستثنى) من الانتقال وبرانيته «خارجيته» هي **وجوده بالفعل** « **energeia**» (التخطيط لنا). وكذلك في الموسوعة الكبيرة (١ و٣٩٣، S ١٤٢). وفي الإضافة الواردة بعد هذه الفقرة يصرح هيجل بأنه يجعل من الترجمة التفسيرية التي استشهدنا بها آنفاً «للوجود بالفعل» مفهومه الأساسي عن الواقع: «ينحصر جدال أرسطو ضد أفلاطون في ذلك: إن المثال الأفلاطوني مُعرَّف على نحو بسيط بأنه وجود القوة [dynamis دوناميس]، وعلى العكس

(١) بورجوا ص ٢٣٠ .

من ذلك أثبت أرسطو أن المثال الذي يسلم الإثنان معاً بأنه الحقيقي الوحيد هو من حيث الأساس وجود بالفعل energeia أي أنه الداخل الذي ينطلق بوصفه كذلك، ومن ثم فهو وحدة الداخل والخارج، أو الواقع الفعلي ويجب فهمه هنا بمعناه التوكيدي» (الجزء الأول، ٥٧٥ وما بعدها).

وفي هذا الموضع أيضاً ترد الفقرات من تاريخ الفلسفة (الجزء الأول، ٣٤ وما بعدها)، وتفسير أرسطو الذي يدافع عنه هيجل في الجزء الثاني من هذا الكتاب نفسه. وليس هنا مكان الجزم بما إذا كان هذا التصور مطابقاً لما كان أرسطو يقصده بالوجود بالفعل energeia، فإن اللوحة الإجمالية لحركية الواقع يجب أن تقتصر صلاحيتها على توضيح ما إذا كان هيجل له الحق في استعمال هذه المقولة، وربما نجم عن ذلك أيضاً رسم خطوط تمهيدية لإسهام في البحث عن الصلات التي تربط ربطاً وثيقاً بين أنطولوجيا أرسطو وهيجل.

إن هيجل يقدم التعريف العام لحركية الواقع حتى قبل أن يقدم التفسير الخاص بالواقع: في فصل «المطلق».

وكانت نظرية الماهية قد حددت وجود الموجود بأنه وجود خارجي، ونمط الوجود الخارجي بأنه ظاهر (بالمعنى المزدوج لتكشف الذات وظهور آخر) لداخل الموجود في ذاته.

وهاتان الدلالتان متضايفتان، فهذا الذي يظهر فحسب لم يصبح بعد موجوداً ماثلاً هناك حقاً أي متجلياً خارج ذاته، فهذا الذي يظهر ينتمي حقاً بوصفه كذلك إلى شيء آخر، وهذا الآخر يظهر ولا يتم تصوره إلا في هذا الانطلاق، ولكن تصوّره يتم على نحو فريد، فهو لم يطلق سراحه بعد (لم ينطلق بعد) كما أن الظهور ليس النمط الأعلى للوجود الماثل هناك، فالمثول (الحضور) هناك لم يكتمل بعد خالصاً محضاً، فهو يظل دائماً بالتحديد شيئاً ما، ليس ماثلاً هناك. إن التمزق والانقسام في أعمق أعماق الوجود لم يصفّيا بعد تماماً، إنهما لم يتقهقرا بعد منسحبين منعزلين، في، المثول هناك نفسه، ولم يصيرا واقعيين. فحركة الموجود لم تَسْتوِ بعدُ على سُوقها، إنها تجد «أرضيتها»

في آخر غير الموجود الماثل هناك. وكذا فلا الحضور المكتمل المليء ولا الحركة الأصيلة الخاصة بالحضور قد تم بلوغهما في نطاق الظاهر.

ولكن الموجود نفسه مآله بلوغ هذا الاكتمال المليء وهذه الأصالة الحقة. إن تمزقه وانقسامه الداخلي هما اللذان يعينان على وجه الدقة الوجود بوصفه وجوباً للوجود، وهذا التعين الذي انبثق قبلاً أثناء تكوين (ميلاد) الشيء المتعين، وتتلقى في النهاية طابعه العيني. ولا يجب أن يكون الموجود وجوداً يمضي إلى ما وراء حضوره الحادث فحسب في كل آنٍ، بل يجب أن يكون هو نفسه ذلك الماوراء بإطلاق القول - أو بالأحرى فإن تجاوز (Hinausgehen) الموجود الحاضر الحادث في اللحظة، ليس هو على وجه الجزم شيئاً آخر غير تكشف الذات وتبديها الخارجي وتجليها. ويترتب على حقيقة أن الموجود لا يكون أبداً ماثلاً هناك في «ذاته» وجوب أن يحمل في كل آنٍ وجوده في ذاته وأن يحوله إلى وجود ماثل هناك. وهذا ما يقع إذا كان يوجد صراحة على نحو بسيط في كل وجود ماثل هناك: إذا كان وجوده الماثل هناك لم يعد منتسباً إليه؛ محمولاً عليه ببساطة في التعين الحادث كل آنٍ، بحيث يظل وجوده في ذاته قادراً على التمايز، بل إذا كان حاضراً في هذا الوجود الماثل هناك من حيث أنه مطابق لنفسه فحسب، وإذا كانت كل صفاته (متعلقات جوهره) ليست سوى «طريقة ونمط للوجود» (١٨٩)(*) وابتداء من ذلك لم يعد من الممكن اعتبار الوجود الماثل هناك مظهراً فارغاً بل

(*) القسم الأول من مناقشة الوجود الفعلي في «علم المنطق» لهيجل اسمه المطلق (وهو محذوف في المنطق الصغير) ويتناول أفكار أسبينوزا. والمطلق عند هيجل لا يمكن أن يكون مطلقاً إذا لم تستوعب هويته كل تميزات الوجود والماهية، وإذا لم يعبر عن نفسه في الظاهر الخارجي. وهو لا يعبر عن نفسه فقط في الصفات اي ما يدركه العقل في الجوهر مكوناً لماهيته كما يقول أسبينوزا، بل يعبر عنها كذلك في أحوال (أنماط) تناظر أشكال وأطوار الوجود الخارجي المتناهي. وتلك الأنماط (الأحوال) هي حركة المطلق الإنعكاسية، ولا يكون المطلق مطلقاً إلا فيها. فالمطلق الهيجلي لا وجود لإطلاقه أو لا تناهيه وراء أو خارج الجزئي والفردي.

ظاهراً Phainesthai (بالمعنى الذي تشير إليه كلمة ظاهرة في العلم ـ والفعل اليوناني Pheincin يعني يبرز إلى النور أو يظهر والمقطع الثاني في الكلمة من الأصل aisthesis ويعني. الإدراك الحسي باليونانية).

وكما أن الضوء في الطبيعة ليس شيئاً متعيناً، وليس بالشيء بل أن وجوده ليس إلا ظهوره، فإن التجلي هو الواقع المطلق المساوي لذاته» (٢١٥).

وكما أن الضوء لا ينتشر إلا بمجرد ظهوره، ولا يكون على ما هو عليه حقاً إلا عندما يسطع في ظهوره، فكل واقع إنما يوجد «في تبديه الخارجي الشفاف»، حيث يسفر كل داخلٍ عن نفسه في جلاء، في تبدٍ خارجي لذاته، في تبيان لذاته وتكشف لذاته. وهذه الذات «الحية» تميز حضور الواقعي بوصفه وجوداً بالفعل، بوصفه تحققاً ذاتياً، وبوصفه وجوداً واقعياً. وتتشكل الوحدة الحقة لماهية كل واقعي في هذا «الوجود بالفعل»: فالواقعي لا يكون فحسب ما هو مساوٍ لنفسه بل ما يضع نفسه في مساواة مع نفسه» (١٩٠). وما للواقعي من وجود ماثل هناك محض وكامل هو في الوقت نفسه وفي كل آنٍ وجوداً متحصلاً، وجوداً موضوعاً، كما أن هذا الوجود الموضوع ليس دائماً إلا وجوداً ماثلاً هناك كاملاً ومحضاً، أي «وجوداً مطلقاً» (المصدر نفسه). وكل واقع هو سلوك بإزاء حقيقته الأصيلة «الجوهر علاقته بذاته» (٢١٤)، ولكن ذلك على نحو يوجد فيه ما يصمد في حفاظ معين وجوداً ماثلاً هناك في كل آنٍ داخل سلوكه، أي يوجد بوصفه كذلك. وهو أيضاً سلوك إزاء أشياء أخرى بمقدار ما يكون الوجود للآخر والآخرية هما في البداية اللذان يشكلان الواقعي بوصفه وحدة ذات حية: «إنه بواسطة سلوكه نحو الآخر يتجلى هو ذاته» (٢٠٥).

وهكذا يمثل الواقعي في جملته حاضراً داخل تعييناته المتغيرة جميعاً وهو في الوقت عينه هوية تبقى خلال كل التعيينات الجزئية: «فمن ناحية إن الجملة (الكل) التي تبدأ أصلاً كانعكاسٍ في ذاتها انطلاقاً من التعين، ككل بسيط يضم داخل ذاته وجوده الموضوع ويوجد في وضعه هذا مطابقاً لذاته، جملة

الكلي، الآخر، الجملة. . . كانعكاس يبدأ بالمثل من التعين (التحدد المتمايز) ليُفضي إلى التعين السالب»، والتي توجد على هذا النحو كتعين مطابق لذاته، أي الكل، إنما توضع بالمقابل بوصفها سلباً في مطابقتها لذاتها: أي بوصفها «المفرد». (٢٣٧ وما بعدها).

وفي هذا التعريف للواقع الفعلي الذي يجيء في ختام المنطق الموضوعي تبرز الخصائص الحاسمة مجتمعة من جديد، ولكنها في الوقت نفسه قد صيغت بحيث تستطيع أن تقدم المنطق الذاتي، نظرية المفهوم؛ (كما أن هذا التعريف الختامي هو أشد التعريفات غموضاً وصعوبة). وسنحاول أن نقوم بتحليل عناصر هذا المجموع الدال المكون من الخصائص الحاسمة لوجود الواقع الفعلي.

إن الطابع الأساسي الذي يؤكد وحدة ثنائية الواقع واتساقها المتماسك (من ناحية ـ ولكنه من ناحية أخرى) هو «الانعكاس في الذات». وابتداء من شرح الجوهرية كان هيجل قد أدخل هذا الطابع الأساسي للوجود الواقعي أي الجوهر بوصفه وجوداً داخل كل وجود، «والواقع الفعلي» بوصفه وجوداً مطلقاً منعكساً في ذاته (٢١٦). والوجود المنعكس على ذاته ليس سوى نمط الوجود الذي سبق تفسيره مراراً وتكراراً، أي الوجود الواقعي بوصفه سلوكاً رحناطاً، بوصفه وحدة السلوك إزاء حقيقته الخاصة وإزاء سلوك الآخرين، وهو وجود قد انطوى على ذاته ابتداءً من التعين المباشر في كل آنٍ، وفي هذا التعين صمود للذات وحفاظ عليها، أي سلوك النشوء الحق الذي يجعل من نشوء ما للواقعي من وجود ماثل هناك «حركةٌ تسوقُ نفسها بنفسها» (١٩١).

وقد سبق أن رأينا أنه بواسطة هذا السلوك فقط تتشكل وحدة الواقعي، وتطابقه مع نفسه بوصفه ذاتاً مشتركة بين التعينات جميعاً ماثلة على وجه العموم فيها جميعاً.

[إن نظرية «المفهوم» وحدها هي التي ستسمح بعرض الطريقة التي تأخذ بها هوية الحفاظ هذه الصفة المنطقية المعروفة بالكلية].

ونحن نعرف أيضاً أن هذه الوحدة ماثلة هناك بالتمام، فهي تجلٍّ محض للذات في كل تعين مفرد. والسلوك، أي الوجود المنعكس داخل نفسه، يعتبر إذنْ، بحق، المقولة الأساسية على وجه اليقين لوجود الواقعي، بل إن هذه المقولة هي أيضاً التعين المركزي الذي يعد محوراً لكتاب «المنطق» بأكمله. فنظرية الوجود ونظرية الماهية وكذلك نظرية المفهوم تتخذ جميعاً نقطة بدايتها من معرفة الوجود بوصفه قابلية للحركة، ومعرفة تلك الحركية بوصفها سلوكاً، وليست الأنطولوجيا في مجملها إلا التتبع العيني لأنماط الوجود الأساسية بوصفها سلوكاً وحفاظاً عبر المناطق (المجالات) الأساسية للموجود.

وهذا السلوك بوصفه وجود الواقعي يجد نفسه معزواً إليه طابع السلب. فليس استقلال الواقعي إلا «علاقة سالبة بالذات» (موسوعة، ٩٣، ٩٦)[1]. والحق إن الواقعي يوجد في كل آنٍ داخل تعين لا يكونه في ذاته بل يصنع منه أولاً واقعه، إنه لا يستقر ببساطة فيه، ولكنه يتجاوزه ويمضي إلى ما ورائه جاعلاً منه في النهاية ضرورة يفترضها مسبقاً. وكل واقعي يوجد ماثلاً هناك باعتباره وحدة إلا داخل تعين مفرد حادث، ولكنه لا يكون واقعياً في هذا التعين إلا حينما يمتلكه بوصفه سلباً، حينما يكون متوافقاً دائماً مع وجوده المحض الماثل هناك فيما وراء التعين، حينما يكون أكثر ثراءً منه، منتسباً إليه كما ينتسب إلى حَدِّه وحاجزه الفاصل. وهو في وجوده الحادث؛ في وجوده الماثل هناك كل آنٍ، يكون ساكناً فحسب، وهذا السكون هو وضع حركته في هذا الآن، وهذه الحركية وحدها هي التي تجعله ما هو عليه. فسكون الواقعي المؤسس داخله هو على ما هو عليه لأنه في كل آنٍ نتيجة لحركة: «إن المطلق لا يستطيع أن يكون أولاً مباشراً لأن المطلق هو من حيث الأساس النتيجة الحقة لنفسه» (١٩٢).

ويفصح هذا الوجه من وجوه الواقع الفعلي عن نفسه في العبارة القائلة بأن «الوجود في ذاته ولذاته يوجد أولاً من حيث أنه وجود موضوع» (٢٤٦

---

(١) بورجوا، ص ص ٢٣٦ و ٢٣٩.

أنظر بالمثل ٢٤٥ و ٢٥١). وللموجود «قيمة» إمكان من الإمكانات عندما يؤخذ معزولاً من حيث أنه تعين حادث يوجد في كل آنٍ عابر، وهو لا يكون في ذاته أولاً إلا ما يستطيع أن يكونه، إنه «جوهر سالب»، ابتداء واستهلال ناقص الاستطاعة للوجود البسيط في ذاته» (٢٤٥) إنه يتعرض إذن لدفْعِ موجودٍ آخر، فهو خاضع لعلِّية «جوهر فاعل» غريب عليه. ولكن هذا الدفع كما حاولنا توضيحه لا يقوم إلا بإعطاء الموجود إمكان أن يصير ما هو عليه في الواقع، إنه تجاوز تعينه المؤقت (الفَرض المسبق). وبواسطة هذا الفعل فإن الأسبقية المفترضة ضمناً أو الأولية في ذاتها تصير إذنْ لذاتها، ولكن هذا الوجود في ذاته ولذاته يوجد فقط لأن الإمكان هو أيضاً تجاوز للفرض المسبق، ولأن الجوهر المطلق لم يعد إلى ذاته إلا في وجوده ـ الموضوع وابتداء منه، «جاعلاً من نفسه مطلقاً» (٢٤٦).

والتعيين المستعاد هنا كان في الحقيقة هو التعيين الموجَّه منذ إدخال مقولة الوجود لذاته فما للموجود من وجود بسيط في ذاته لن يستطيع أبداً على وجه الإطلاق أن يشكل الوجود الحق للموجود، ومن ثم وحدة الموجود أو حقيقته الأنطولوجية. وبالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون الوجود في ذاته وجوداً لذاته داخل نفسه، فالموجود يجب أن يستطيع السلوك تبعاً لوجوده الماثل هناك، وأن يدخل في علاقة مع نفسه، أي يجب أن يستطيع امتلاك تعيناته داخله، فهو على هذا النحو يكون واقعياً بحق، «مطلقاً» بحق. وسنعود مرة ثانية إلى هذا التعيين الأساسي.

فوجود الواقعي لا يتقوم إذن بذاته دائماً إلا بوصفه «نتيجة» لحركية: بوصفه وجوداً موضوعاً، بمعنى أن كل واقعي يكون في البدء من ناحية وجوداً موضوعاً (فرضاً مسبقاً) موضوعاً بواسطة واقعي آخر، كما يجب عليه بدوره من ناحية أخرى أن يضع بنفسه هذا الوجود الموضوع الذي هو وجوده متجاوزاً الفرض المسبق.

والسلوك، أي الوجود منعكساً داخل ذاته، لا يتيح إمكاناً إلا أمام

الاستطاعة الحقيقية التي يمارسها الواقعي على واقعيته، وأمام الجوهر باعتباره «استطاعة مطلقة» (٢٤٤). وبما أن هذا السلوك واقعي دائماً، وتجلٍ لذاته دائماً، فإن الاستطاعة الحقيقية عند الواقعي ليست سوى سلوكه؛ أي وجوده منعكساً في ذاته.

وما للواقعي من استطاعة بالقوة هي في صميم أساسها سالبة: إنها لا تكون استطاعة إلا من حيث أنها تفترض العرض بوصفه وجوداً خارجياً منطلقاً منعتقاً من ربقة افتراض مسبق، بوصفه تجاوزاً لمباشرة. وفي مقولة الوجود ـ الموضوع يعبر «الماضي الحاضر» عن نفسه مرة ثانية بالتمام بوصفه «ماهية» الواقع. ولا يحقق الواقعي أبداً واقعه إلا ابتداءً من «ماضيه ـ الحاضر»، فهو ليس واقعياً إلا ابتداءً مما كان ويفصل ذلك، في عملية تجاوزه فرضه الضمني المسبق، وهذا هو أساس عبارة هيجل المأخوذة في فلسفة الطبيعة:

«إن حقيقة الزمان هي أن المستقبل ليس الغاية بل إن الماضي هو الغاية» (موسوعة ٢، ٦٦، S ٢٦١ والإضافة ـ التخطيط لنا).

وسيسْبِرُ هيجل مرة ثانية أغوار الواقع الفعلي وفقاً للمعنى الذي يعتبره تحقيقاً للوجود.

إن الوحدة المؤسسة في ذاتها للموجود خلال حركيتها هي التي تنطلق متحررة أولاً. فالواقعي هو بالفعل سيد واقعيته. إنه يمتلك وجوده الماثل هناك داخل سلوكه، إنه يجعله ينشأ متكوناً خارج نفسه. إنه ليس منجذباً بواسطة برانيته إلى دائرة التحولات... بل يكون كما هو في برانيته ولا يكون كذلك إلا فيها، أي كحركة هي نفسها ذاتية التعيين والتمايز، (١٩٨) وبالمثل يتم الحصول على نمط الحركية المطابق لهذا الوحدة: فالسلوك وتحقيق الذات هنا، هما بحق الوجود داخل مثوى الذات ومستقرها ولكن في الآخرية، أي الحركة التي تصدر عن ذاتها وتحمل نفسها بنفسها. والواقعي في أخذه عرضيته العابرة على عاتقه؛ وفي تجاوزها وفي قيامه بأفعاله انطلاقاً منها، يكون «العلة الحقة لذاته»، فالحركة تصدر عنه نفسه، وهو حاملها الأصيل، ولا يكون

سوى هذا الوجود المنعكس في ذاته، وهو نشاط التجاوز والوضع. ويترتب على ذلك أن يكون لحركة الواقعي طابع الضرورة. وينضاف إلى ذلك إسباغ العينية لاحقاً على انقسام الوجود وعلى تمزقه الباطن في صميمه، وكانا أساس كل قابلية للحركة. فالاستطاعة الحقيقية التي يمتلكها الواقعي هي في أعمق أعماقها سالبة، إنها لا توجد على وجه العموم إلا بوصفها سلباً.

وحينما نضم شتات هذه التعيينات داخل وحدتها البنيوية، يظهر أمامنا على نحو مباشر غياب (نقص) فيها. وهذا الغياب يجعلها تمضي إلى ما وراء حدودها متجهة نحو شيء ما، لم تتحول إليه بعد هذه التعيينات ولكن موجود فيها باعتباره استعداداً داخلها تستدعيه هي نفسها. فما للموجود من استطاعة حقيقية هو سلوكه بوصفه إحاطة وتمثلاً (تجاوزاً) لوجوده الماثل هناك. ولكن هذه الاستطاعة الحقيقية التي يمتلكها السلوك لا تنشأ إلا «كضرورة عمياء»: فليس الواقعي سيداً بعدُ على هذه الاستطاعة الحقيقية التي يمتلكها، إنها تنشأ في ظلمة الجوهر داخل علاقة العلّية (٢٤٩) وهذه الظلمة هي غيابها (نقصها)، فالاستطاعة الحقيقية لوجود الواقعي نفسه لم تجعل منه بعد وجوداً موضوعاً، ولم تنتجه بعد. لذلك فسلوكه لم يتحقق بعد مكتملاً. فالسلوك الحق والمكتمل لا يستطيع النشوء إلا في النور وفي شفافية الوجود لذاته.

وبما أن الإحاطة بالوجود الماثل هناك والاستيلاء عليه صارا إحاطةً واعية، فإن الضرورة العمياء للاستطاعة تغدو هي نفسها متحررة. ووجود الواقعي ككل ـ وجود لن يكتمل حقاً إلا حينما يضع نفسه وحينما يدخل في علاقة مع ذاته وينشأ خارج ذاته: «وهذا الانعكاس اللامتناهي على الذات الذي يقتضي ألا يكون الوجود في ذاته ولذاته على ما هو عليه إلا كوجود موضوع هو تحقق مكتمل للجوهر. ولكن هذا التحقق (الكمال) يناظر شيئاً آخر أعلى مستوى من الجوهر، إنه المفهوم أي «الذات» (٢٤٧). إن ظلمة الواقع وإعتامه تصير عندئذٍ بالنسبة إلى نفسها نوراً شفافاً» (٢٤٩) ما دام الواقعي على النحو الذي يوجد فيه هو إدراك لوجوده الماثل هناك، وما دام الجوهر موجوداً باعتباره ذاتاً.

(١١)
الوجود المفكر (أي الواعي المحيط) «المفهوم» بوصفه الوجود الحق. الجوهر بوصفه ذاتاً

لقد عرفنا فعل الإحاطة الفكرية begreifen بوصفه الوجود الحقيقي للواقعي، والمفهوم بوصفه اكتمالاً للواقع الفعلي ابتداء من التفسير العام للوجود بوصفه حفاظاً (حفظاً لنفسه)؛ بوصفه وجوداً منعكساً داخل ذاته. ولكن تعريف المفهوم بوصفه واقعاً فعلياً حقيقياً لن يكون واقعة من وقائع منطق داخلي باطن إلا إذا كان الوجود من حيث ماهيته حفاظاً أي استبقاءً لنفسه، وإلا إذا كان الوجود في ذاته يجد في الوجود لذاته اكتماله، وإلا إذا تحقق ذلك بحيث يكون نمط الحفاظ المكتمل في ذاته، وفي عين اللحظة هو النمط المكتمل للوجود. وبهذا الشرط وحده من المُستطاع أيضاً اعتبار الشفافية الكلية والوضوح الكامل في فعل الإحاطة الفكرية (الوعي خلال المفهومات) وهما شفافية ووضوح لم يكونا في البداية إلا حقيقة الحفاظ، حقيقة للوجود والماهية أيضاً. ولكن من ناحية أخرى (كما سبق أن أشرنا في الفقرتين الأوليين)، كان تعريف الوجود بأنه حفاظ، وتصور الاختلاف المطلق الذي يؤسسه، قد خرجا من فكرة الأنا العارف Wissend، أو بدقة أكبر من تفسير «الوحدة التركيبية الأصلية» الترانسندنتالية: فالوجود المفكر المحيط (الواعي خلال المفهومات) مأخوذ منذ البداية بوصفه الوجود الحق. لذلك لن يكون من المستطاع تحليل الروابط الداخلية بين الاتجاهين الموجِّهين لأنطولوجيا هيجل إلا في الجزء الثاني من كتابنا هذا.

وتفسير الوجود كحفاظ هو تفسير يخترق ويتخلل بالفعل الأنطولوجيا

الهيجلية بأكملها. ابتداء من تحديد الشيء المتعين Etwas البسيط والمباشر حتى تعيين «الفكرة المطلقة» في نهاية المسيرة. وقد سبق أن لفتنا الانتباه إلى حقيقة أن هيجل قد عرّف الوجود بوصفه «علاقة بذاته». علاقة بسيطة. وإن ظرة خاطفة إلى الاقسام المختلفة من «منطق يينا» ستبيّن لنا أننا بإزاء قسيمات تناظرُ على نحو دقيق أنماطَ هذه «العلاقة» ثم هذه الإضافة الرابطة):

(١) علاقة بسيطة.
(٢) الإضافة (الرابطة).
أ - رابطة الوجود.
ب - رابطة الفكر.
(٣) التناسب.

وفي كتاب المنطق عولجت الأنماط المختلفة للوجود تبعاً للأنماط المختلفة لهذه العلاقة بالذات: «وابتداء من العلاقة البسيطة والمباشرة التي يقيمها الشيء المتعين مع ذاته حتى فعل الإحاطة الفكرية مروراً برابطة قَدْر (Mass الألمانية mesure الفرنسية) الوجود الكمي، وانعكاس الماهية والرابطة المطلقة للواقع الفعلي».

والآن تناظر أنماط الحفاظ أنماط الحركية: التحول والنقلة إلى شيء آخر، والظهور المجرد والتبدي والتجلي والتطور. إن تعريف الوجود على أنه حفاظ يقيم صلات بنائية أساسية بينه وبين تفسير الوجود بوصفه حركية، ومن ثم بينه وبين ظاهرة الاختلاف المطلق المنتسبة إلى الوجود في ذاته، وإلى الوجود الماثل هناك. ولأن كل وجود هو في أساسه منقسم وممزق بين براثن هذه الثنائية، لهذا السبب وحده لا يستطيع كل وجود - كما لا يجب عليه - أن ينشأ ويعاود النشوء دوماً باعتباره تصفية وتجاوزاً لهذا التمزق، «وعلاقة» متكررة بين الوجود الماثل هناك والوجود في ذاته، وحفاظاً نوعياً بإزاء ما يكون عليه هو نفسه كل لحظة عابرة، بل يجب عليه إذنْ أن يتجاوز دونما انقطاع

وجوده الماثل هناك لكي يستطيع أن يوجد مجرد وجود. وبسبب هذا الأساس، أي هذا التمزق الكامن في الصميم، لا يستطيع كل موجود أن يبقى مستقراً داخل نفسه إلا إذا وضع نفسه في كل تعين، كما أنه لن يحصل على وجوده في ذاته ولذاته إلا حينما يصير «وجوداً موضوعاً».

وظاهرة «الاختلاف المطلق» الأساسية تفرض علينا إذن تفسير الوجود كحفاظ: فإن ما هو متضمن دفعة واحدة في هذه الظاهرة الأساسية يزاول عليها تأثيراً قسرياً. وسنجد مناسبة للعودة إلى ذلك مع نظرية الحكم بوصفه فصلاً وقطعاً (انفصالاً من الأصل) Ur - teil. ولكننا الآن سنحاول أن نبين الدقة القصوى الماثلة في الوجود كحفاظ، وذلك في منظور آخر ليس مع ذلك مصرحاً به علانية عند هيجل، ولكنه ماثل في جلاء داخل طريقته في النظر إلى المشكلة، ويجد مكانه داخل إطار نظرية «الموضوعية» في الاتجاه العام لكتاب المنطق.

والحق أنه لأول مرة يُنسَبُ في هذا الموضع إلى الموجود الذي يوجد على نمط الوجود في ذاته ولذاته، طابع الموضوعية: «هذا الوجود... شيء يوجد في ذاته ولذاته. الموضوعية» (٣٩٧). وعلى هذا النحو إذن فإن الموجود الواقعي وحده الذي في وجوده في ذاته يكون موجوداً ماثلاً هناك لذاته، هو الذي يدخل في علاقة مع حفاظه مثلما هو في ذاته، ويعي بنفسه وجوده، وهو الذي يستطيع أن يطالب لنفسه «بالموضوعية». وهيجل يصرح بأن «مبادىء العقل وروائع الفن الكاملة..... الخ. هي أشياء موضوعية بقدر ما تكون حرة وفوق مستوى أي عرضية». وعلى الرغم من أن المبادىء العقلية النظرية أو الأخلاقية لا تقوم إلا على ما هو ذاتي أي على الوعي، فإن وجودها في ذاته ولذاته ليس أقل اتصافاً بالموضوعية (٤٠٥ تخطيط كلمتي الذاتية والموضوعية لنا). وهكذا نجد الطابع الأنطولوجي «للموضوعية» يضم المفهومين التقليديين: الذاتية والموضوعية: ولا يتشكل هذا الطابع بواسطة تضادّ مع نمط وجود الذاتية، ولكن بوصفه نمطاً خالصاً للحفاظ أي وجوداً في ذاته ولذاته. فالشيء الممتد Res extensa مثله كمثل الشيء المفكر res Cogitans

مستطيع أن يكون «موضوعية» بمقدار ما يستطيع الإثنان أن يوجدا معاً وفقاً لنمط الوجود في ذاته ولذاته. فالموضوعية هي ما يكون عليه الموجود في ذاته ولذاته ـ في ولأجل ذاته، لا من أجل آخر (الذاتية العارفة). ويأخذ هيجل هنا التعبير من اللغة الدارجة في معناه الشائع.

فإنني لا أستطيع الكلام بدرجة من المعقولية عما هو الشيء في ذاته نفسها ولذاته نفسها إلا إذا كان هناك بالفعل في الشيء وجود بمعنى الوجود من أجل ذاته نفسها، وكان ما يجب أن يشكل موضوعية الشيء موجوداً ماثلاً أيضاً هناك بمعنى معين، «بالنسبة إلى» هذا الشيء. وحينما أقول أن الشيء يمتلك بالفعل هذا التعين (وأنه موضوعياً على هذا النحو) فليس معنى ذلك إلا أنه «يحتجز» في ذاته هذا التعين، وإلا أنه يحتفظ بنفسه فيه. ولا يمكن أن تكون المسألة مسألة «موضوعية» بالتضاد مع تعين ذاتي خالص إلا إذا كان وجود الموجود نفسه (أياً كان نوعه الخاص) حفاظاً، ولغة كل يوم تعبر عن هذه الفكرة في قولها Esverhält Sich Wirklich So.

فالأشياء تسلك وتحافظ على هيئتها بهذه الطريقة حقاً. والإمكان الوحيد «لإثبات» موضوعية شيء هو الإبانة عن ميلاده وتكوينه وبسط أطواء وجوده بوصفه نشوءاً متنوعاً لضروب سلوكه، ومتابعة تطوره بوصفه وجوداً تسري فيه الصيرورة قد «وضع» داخله بادىء ذي بدء كل تعين في حفاظ معين (بإزاء ذاته وبإزاء كل موجود آخر). والموضوعية بفضل معناها الحق على وجه التحديد تقضي بأن يكون تعريفها هو اعتبارها «ذاتاً» أي موجوداً ليس وجوده إلا حفاظاً على الوجود في ذاته ولذاته.

وهذا المنظور يفرض على هيجل أن يفسر الوجود بأنه حفاظ، والحفاظ الحق بأنه وجود في ذاته ولذاته. وقد سبق أن رأينا أن الوجود في ذاته ولذاته الذي يمثل «الواقع الفعلي» ما زال معيباً ناقصاً ولا يتحقق فيه ثراء الإمكانات الماثلة فيه بمقدار ما ينشأ بفعل ضرورة مظلمة عمياء، فهو لم يصل بعد إلى أن

يكون تطوره في نور الإحاطة الفكرية أي (الوعي خلال المفهومات) وحريتها وشفافيتها ولم يصر بعد من أجل ذاته، وجوداً موضوعاً.

وحينما يكون الحفاظ قد دفع تحريره وصولاً إلى هذا النور الساطع، فإن الموجود يخرج إلى النمط الأصيل بحق للوجود: بوصفه ذاتاً بأكثر معاني اللفظ أصالة، بوصفه «أنا».

وما نعتبره الآن من أن الوجود وفقاً لنمط الأنا هو الوجود الأكثر أصالة وحقيقة، هو هنا دون نزاع نتيجة للاتجاه الأنطولوجي الذي استخدم سابقاً: إن وجود «الأنا» يُنظَر إليه وفقاً للإحاطة الفكرية، والإحاطة الفكرية تؤخذ كنمط مكتمل للوجود بوصفه حفاظاً. فلا يكتسب الأنا مكانته في المركز من الأنطولوجيا إلا كنمط نوعي للوجود: كنمط الوجود الذي يحقق بوجوده كل المقتضيات الماثلة في ظاهرة الموجود نفسها.

إن الأنا في المحل الأول هو وجود محتفظ بذاته في الآخرية الواقعية الكاملة، أي وحدة ماهوية قد أفلتت من كل انتقال إلى موجود آخر، وتمتلك أساسها في ذاتها؛ وليس ذلك متحققاً على نحو مباشر وضروري فحسب بل كحفاظ ثابت شفّاف وحر على ذاتها، كشيء ما يبدي استعداداً دائماً ليخرج نفسه من السلب. فالأنا هو في المحل الأول وحدة محضة، علاقة بالذات، وليس ذلك على نحو مباشر ولكن بحيث يتجرد من كل محتوى وكل تعين ويعود دائماً إلى تلك الحرية، حرية مساواة لا حدود لها بذاته. إنه على هذا النحو كليةٌ ووحدةٌ، وحدة لا تكون متحدة بنفسها إلا بواسطة هذا الحفاظ السالب، الذي يمثل التجريد، وبالتالي يجد فيه كل وجود متعين نفسه ملغى ممْحُوّاً (٢٥١).

وفضلاً عن ذلك فالأنا لا يكون على نحو ماهوي ما لا يكونه في كل آنٍ عابر إلا في تعين حادث ومفرد، لا يمتلكه في ذاته فحسب بل فيها يحتفظ به بوصفه ماثلاً بإزاء سلبه، وهو ما يضعه دائماً في استجماعه وتجاوزه في آنٍ معاً، بحيث لا يوجد بالخارج ولا يستطيع أبداً أن يوجد بالخارج إلا كوجود

موضوع: «الأنا يوجد في زمن ثانٍ على نحو مباشر أيضاً بحيث يكون السلب في علاقة مع ذاته، تفرداً يضع نفسه في تضاد مع شيء آخر ويستبعده، إنه شخصية فردية» (المرجع نفسه).

فالأنا هو إذن كلية مطلقة، وهي كلية توجد على نحو مباشر كل المباشرة باعتبارها تفرداً مطلقاً، وإنه لوجود في ذاته ولذاته ذلك الذي هو وجود موضوع ببساطة، وهو لا يكون ذلك الوجود في ذاته ولذاته إلا بفضل وحدته مع الوجود، «الموضوع» (٢٥١)، وفي وجود الأنا تبلغ كل التعيينات التي تتحقق (كجوهرية) في وجود الواقع اكتمالها في نصوع وشفافية إفضاء حر بالمكنون، ولكن على نحو ما يزال غامضاً معتماً وكنشوء ضروري فحسب، وهو لذلك ليس إلا «ملاحقة تعيين الجوهرية»، التجلي البسيط لما يكون عليه الجوهر مسبقاً في ذاته، التجلي الذاتي الحق للواقع (٢٤٤).

وهكذا يقول لنا هيجل إن هذه التجليات تشكل «طبيعة الأنا مثلما تشكل طبيعة المفهوم»: ولن نفهم شيئاً من هذا أو ذاك إذا لم نستوعب هاتين اللحظتين في آنٍ معاً، في تجريدهما ووحدتهما الكاملة (٢٥١).

وكيف تستطيع الوحدة الحية للأنا أن تكون لها عين طبيعة الوحدة المنطقية للمفهوم؟ وأي اشتراك في الماهية تمتلكه مساواة الأنا لذاته، وهو الذي يضع نفسه بكل حرية في جميع تفردات وجوده الماثل هناك، مع الكلية المنطقية للمفهوم؟ وكيف تستطيع الوحدة الأعلى للموجود والوجود بأكمل معنى للكلمة أن تتحدد باعتبارها الوحدة المنطقية والوجود المنطقي للمفهوم؟

ويصرح هيجل بأن الأنا (الوجود المفكر الواعي) هو نمط «لوجود» المفهوم «هناك» «المفهوم من حيث أنه بلغ مثل هذا الوجود العيني.. الوجود العيني الحر ليس شيئاً آخر غير الأنا....» (٢٥١). وإذا وصل «المفهوم» في وجود الأنا إلى مرتبة وجود حر ماثل هناك، فإنه يجب إذن أن يدل بوصفه كذلك على نمط للوجود نفسه. والتعيين الأساسي المشترك الذي تقوم عليه «هوية» الأنا والمفهوم هو «الحرية». «في المفهوم تتفتح.... مملكة الحرية. إنه

حرية. . .» (٢٤٩) و«المفهوم» من حيث أنه قد وصل إلى مثل هذا الوجود العيني أي الوجود العيني الحر ليس شيئاً آخر غير الأنا» (٢٥١).

فالحرية تعين للوجود بوصفه خفاظاً: إنه وجود لذاته على نحو يتجاوز فيه كل سلب منبثق تحت تأثير الضرورة، ويتجاوز كل وجود كآخر، وكل وجود للآخر، ويضمها جميعاً في ماهيته الخاصة بحيث «يضع» نفسه في هذا السلب، إنه لا «يسقط» في مباشرة تعينات وجوده الماثل هناك، ولكنه يصير حراً من أجلها وبالنسبة إليها. والحفاظ من هذا النوع يفترض ضمناً رؤية «واضحة» وشفافة (durchsichtig) لكل تعين، إنه ليس ممكناً ألا كوجود مفكر واعٍ، فيه توحِّدُ كل «ذات» مساوية لنفسها آخَرَها معها. فالحرية إذن من ناحيةِ الماهية طابع للذاتية (ناجمة عن كون الوجود ذاتاً). والوجود الحر يقدم بوصفه «وجوداً خارجياً» للأنا الواعي المفكر. وستتشكل حرية الأنا هذه في الرابطة النوعية بين «الكلية» و«الفردية» كوجود ماثل هناك للمفهوم.

وإذا كانت الحرية من حيث الماهية تعييناً أنطولوجياً للذات، وجب أن يكون «المفهوم» من حيث هو حرية بواسطة ماهيته نمطاً للذاتية، وعلى أساس من هذه الذاتية فحسب، وهي ذاتيته الخاصة، يستطيع أن يكون موضوعاً للإحاطة الفكرية «الوعي خلال المفهومات» ولأن يحيط به الفكر. وهيجل قد عرف بالفعل «المفهوم» في المحل الأول باعتباره ذاتاً للوجود الواعي المفكر[1].

وسنكتفي هنا فيما يتصل بمسألة الدلالة الأصلية الحاسمة للمفهوم بوصفه الذات التي تقوم بالإحاطة الفكرية (أي الذات الفاعلة!) بأن نورد بعض الفقرات تمتلك إبانة قاطعة: المفهوم هو «الذات بما هي

(١) إن التفسير الذي يقدمه ج. هـ هارنج لهذه الفقرة في كتاب «عرض تاريخي نقدي للمنهج الجدلي عند هيجل» بقلم ميشيليه وهارنج (١٨٨٨) لا يفهم كُلِّيَةَ المفهوم إلا بوصفها تجريداً صادراً عن وعي بالذات «حاضر على نحو مباشر ويمتلكه الوجود الإنساني» (ص ١٢٨ وما بعدها).

كذلك» «الفعّال بأسمى معنى» (موسوعة، ٩٨ وما بعدها)[1] «مبدأ كل حياة» نشاط، (موسوعة المجلد الأول، ٥٩٠، ٥٩٤) إنه «روح العيني» هذا الذي يخلق ويهب الصورة (٢٧٤) استطاعة (قدرة) خلاقة (٢٧٧) «مبدأ» (٢٧٨) «علاقة بالذات» (٢٧٣ ـ حفاظ!) ومن ثم في الذات و«للذات» (المرجع نفسه و ص ٢٩٤)، وفي هذا الوجود بوصفه ذاتاً، في هذه الوظيفة الفعالة على وجه الدقة، يصير المفهوم مبدأ وأساساً وحقيقة لكل وجود. والكتاب الثالث من المنطق بأكمله هو عرض للطريقة التي «يخلق بها المفهوم» «الواقع» في ذاته وابتداء من ذاته» (٢٦١).

والمفهوم من حيث هو كذلك هو نمط للوجود، وكلية المفهوم هي نمط للحفاظ.

ومن ثم فهو موجود ما، ولكونه موجوداً فإنه تفريد للكلية: إنه المفرد. ولكن الموجود حينما يكون تفرداً فعلياً واقعياً، موجوداً «في ذاته ولذاته»، فإنه لا يستبقي هذه الواقعية الفعلية إلا بفضل شيء ما يحتفظ بنفسه كما هو عليه داخل كل من التفردات المعطاة في كل لحظة عابرة في الهُنا والآن hic et nunc: شيء ما يجيء إليه من طبيعته الكلية، كما يحيط بها مفهوم هذا الموجود. ولن نجد في المفهوم الحق كلية مجردة على نحو تحكّمي للتفردات، فليس المفهوم على أي وجه من الوجوه مُعطىً خالصاً للفهم، إنه يعي الوجود الحق والواقعي الفعلي للموجود ويحيط به، وهذا الموجود من ناحيته ليس واقعياً بالفعل وليس ما هو عليه حقاً إلا. . في مفهومه».

إن المفهوم، «الطبيعة الكلية» للموجود، يدلّ على وجوده الحق، أي أنه ما بواسطته يكون الموجود على ما هو عليه في لحظة معطاة، إنه ما يبقى دائماً على حاله، وما يصلح قاعدة سفلى وأساساً Subjectum لكل تفرد من تفرداته،

---

(١) موسوعة هيدلبرج S ١١٢، بورجوا، ص ٢٤١.

وما يكون ـ من حيث إنه هذا الأساس ـ الشيء الذي يحتفظ بنفسه. (الذات باعتبارها أنا).

وإذا كان موجود ما في مفهومه، فلن يكون مجمل الموجود إلا ما يكونه هذا الموجود: فكل تفرداته موضوعة بواسطة مفهومه كما أنه يحتفظ بها في كلّية هذا المفهوم. وفي هذه اللحظة تنفتح أمامه «مملكة الحرية»، إنه حر في أن يكون ما هو عليه حقاً. ولا يكون مثل هذا الوجود الماثل هناك ممكناً إلا بالنسبة إلى وجود مفكر واع. فلن يستطيع بلوغ مرتبة الوجود العيني في حقيقة المفهوم وحريتها إلا موجود يستطيع أن يعي نفسه بنفسه: أي الحياة بوصفها وعياً بذاتها.

ولكن ما هي العلاقة التي تظل ممكنة إذن بين وجود يمتلك هذه الخصائص المميزة وبين الوجود الذي وجدنا تعريفه دائماً في كتاب المنطق بوصفه مفهوماً؟. إن هيجل نفسه قد صاغ هذا السؤال مرات متعددة (٢٥٠ وما بعدها موسوعة ١، ٤٠٨، ٥٩١) وهو يجيب عنه بالرجوع على نحو تفصيلي إلى الاستنباط الكانطي للمقولات. وأوضح بهذه الطريقة نفسها العلاقة الحقيقية القائمة بين الأنا والمفهوم، وقام بإظهار «الهوية» الباطنة في طبيعتهما: «الموضوع... هو ما يتوحّد في مفهومه شتاتُ حَدْسٍ مُعْطَى» ويضع هيجل هذه العبارة المقتبسة من «نقد العقل الخالص» في صدر تفسيره.

إن كانط ينطلق من تلك النقطة لكي يحدد «الموضوعية» «المشروعية الموضوعية» بمساعدة «مفهوم» الموضوع، وبعبارة أكثر دقة، بواسطة التركيب، المتحقق في مفهوم الأنا الواعي فلا توجد «الموضوعية» إذن إلا في تركيب الأنا، فهذا التركيب يشكل ماهية (طبيعة) المفهوم، وفي الوقت نفسه ماهية «الموضوعية». ولا يتعلق الأمر بتركيب تصوري بسيط للفهم أو حتى «للتمثل» ولكن «بالوحدة الترنسندنتالية للإدراك الواعي»، فهي وحدها التي تجعل هذه التركيبات ممكنة (٢٥٢)، وهيجل يلخص هنا بإيجاز مفرط المراحل المختلفة «للاستنباط الكانطي». وكان كانط يبرهن في هذا الجزء من كتابه

على أن المفهوم هو ذلك الذي «لا يكون به شيء ما تعييناً للحساسية والحدس أو حتى للتمثل فقط بل «موضوعاً» (٢٥٢)، ولكن المفهوم ليس «قدرة أو ملكة» للأنا، أنه ليس شيئاً أمتلكه (كما أمتلك رداءً أو لوناً أو سمات خارجية أخرى)، ولكنه عين وجود الأنا، الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك الواعي، التي يتأسس عليها المفهوم وفيها ينشأ، أنه ليس إلا «وحدة الأنا مع نفسه، وهكذا يفصح هيجل في نهاية تفسيره عن مبدأ هوية الموضوع والمفهوم، والمفهوم والأنا: فالموضوع يجد موضوعيته في المفهوم، والمفهوم ليس شيئاً آخر غير طبيعة الوعي بالذات، وليس له لحظات أخرى أو تعيينات أخرى غير التي يمتلكها الأنا نفسه.

ويظهر الآن أن هذا التفسير الكانطي يفترض ضمناً تحول الإدراك الواعي الترنسندنتالي إلى مبدأ أنطولوجي[1]، وهو تحول تعرضه الفقرة الثانية، وسنعود فيها بعد إلى هذه الفقرة وإلى ما تفترضه ضمناً (15s، ص ١٧٤) ويشدد هيجل النَّبْر فيها على ما يعارضه عند كانط. فعنده تكون النقطة الحاسمة هي أن الإدراك الواعي الترنسندنتالي ليس «شيئاً ذاتياً خالصاً» على الإطلاق، وليس الذاتية (المعرفة) الإنسانية (في تضاد) مع الموضوعية (٢٥٤) بل إن هذه الذاتية كما رأيناها منذ البداية تنتمي إلى الموضوعية نفسها، وهي عين مبدأ الموضوع. ويمكن أن نستخدم هنا صياغة تنطوي على المفارقة: فليس الوعي الإنساني حتى في صورته الترنسندنتالية هو الذي يعي الموضوعية، ففعل الإحاطة الواعية هو عين صنيع وعين ماهية الموضوعية، ولا يستطيع فعل الإحاطة الفكرية من جانب الوعي الإنساني، وكذلك مفهومات

---

(١) يرجع ما يفهمه هيجل هنا «بموضوعية» و«موضوعي» بوضوح إلى فقرة من الموسوعة يعطي فيها أيضاً تفسيراً للإدراك الواعي الترنسندنتالي «تدل الموضوعية على ما في «ذات» الأشياء، وعلى ما يتعلق بالموضوع - من حيث هو كذلك، والتعيينات «الموضوعية» هي تعينات «الشيء الفعلي نفسه» بالتقابل مع ما هو موجود عليه في فكرنا فقط (المجلد الأول، ٤٩٨، S ٤١، إضافة ٢).

هذا الوعي، أن تكون جميعاً حقيقته، ولا أن تصل إلى ماهية الموضوعية إلا لأن فعل الإحاطة الفكرية يشكل الماهية الحقة للموضوعية. . . ولأن الموضوع بذاته لا يوجد «في حقيقته إلا داخل مفهومه» (٢٦٠) فإن هذا هو السبب الوحيد في أنه يستطيع أن يتحول إلى «وجود في ذاته ولذاته» بواسطة فعل الإحاطة الفكرية من جانب الوعي الإنساني (٢٥٣) ـ ولأن الوجود الحق الأصيل للموجود هو نفسه عملية إحاطة فكرية، ولأنه يتحقق مكتملاً في المفهوم، فلهذا السبب وحده، يستطيع فعل الإحاطة الفكرية من جانب الوعي الإنساني أن يصل إلى الوجود الحق للموجود، كما يستطيع المفهوم من وجهة النظر هذه أن يدل أيضاً على الوجود الحق.

ولا ينبغي هنا أن ندرس «المفهوم بوصفه فعلاً يقوم به الفهم الواعي بنفسه، فليس الفهم الذاتي هو ما تجب دراسته بل المفهوم في ذاته ولذاته، لأنه هو الذي يشكل مرحلة من مراحل الطبيعة مثلما يشكل مرحلة من مراحل الروح» (٣٥٥). ويلزم عن ذلك أن يؤكد هيجل في تعارض مع كانط أنه في علم المنطق وهو العلم الأساسي ليست «المراحل المفترضة مسبقاً» بالنسبة إلى المفهوم هي المراحل السيكولوجية للمعرفة: أي الحساسية والحدس والتمثل، بل المراحل الأنطولوجية للوجود والماهية (٢٥٤). فالمفهوم هو في آن واحد «أساس» و «حقيقة» للوجود والماهية. وهو يمتلك تكويناً عينياً وصيرورة عينية يسلط عليها الكتابان الأولان من علم المنطق الضوء.

وخارج هذا التفسير للنظرية الكانطية في المفهوم، يجد هيجل كذلك في الاستعمال العادي للغة ما يبرر استيعاب المفهوم وفقاً لنمط موضوعي عيني (يتكلم المرء عن استنباط مضمون مثل المواد القانونية النوعية المتعلقة بالملكية من مفهوم الملكية كما يتكلم عن اقتفاء آثار هذه التفصيلات المادية رجوعاً إلى المفهوم). فمن المُقَرِّ به هنا أن المفهوم ليس مجرد صورة بسيطة بغير مضمون خاص بها، فلو كان الأمر كذلك لما كان هناك ما يستنبط من مثل هذه الصورة، ومن ناحية أخرى فإن اقتفاء آثار مضمون مُعطى رجوعاً إلى الصورة الفارغة للمفهوم لن يتعدى تعرية المضمون المادي من طابعه النوعي دون أن

يجعله ذلك معلوماً(*) (موسوعة المجلد الأول ٥٩٠، ١٦٠، إضافة. وانظر أيضاً ١١ ٤ S ١٦٤).

وإذا كانت المسألة متعلقة بالمفهوم على نحو مماثل في العينية، فلن يكون الكلام مع ذلك عن تعيين بسيط للفكر، عن نتيجة يصل إليها تجريد فارغ. فمفهوم الملكية يدل على لماذا كانت جميع الأشكال التاريخية النوعية للملكية ما هي عليه، ويدلّ على ما أخرج منه وفقاً لنمط «تطوره» (موسوعة ٩٦)[1] كل هذه الأشكال المتغايرة (المفهوم بوصفه ـ «أساساً» للوجود)، إنه يدلّ إذن على ذلك الذي يحتفظ بها[2] جميعاً في ذاته وداخله؛ ذلك الذي يضمها جميعاً ويستوعبها ويعيها، أي المفهوم باعتباره كلية وباعتباره جملة. ويظهر بوضوح أن المفهوم إذا كان عليه أن ينجز هذه الوظائف العينية، فإن عليه أن يكون أكثر عينية من كل عيني مفرد؛ فإن عليه أن يكون نتيجة لنموّ تركيبي داخلي، وليس لتركيب ينجز بتأثير كل الصور المفردة التي تطورت انطلاقاً منه، والتي يحتضنها ويستوعبها ويعيها. وهيجل يسمي المفهوم أيضاً «العيني بوصفه كذلك» فلا يماثله في العينية أي عيني آخر مهما يكن ثراؤه، بل إن أدنى الأشياء جميعاً عينيّة وما يفترض في العادة أنه عيني، ليس إلا مجموعاً متغايراً تتماسك أجزاؤه بواسطة تأثير خارجي(**) (موسوعة ٩٩، انظر موسوعة. المجلد الأول، S ١٦٤)[3].

وبالقياس إلى المحسوس المُعطى هنا والآن فمن المؤكد أنّ المفهومَ «مجردٌ»، فلا يمكن إمساكه بالأيدي. «ويجب علينا بمعنى مطلق حينما نتكلم

(*) استعنا في ترجمة تلك الفقرة بالمقارنة بين الترجمة الفرنسية وترجمة وليام والاس الانجليزية (اضافة الفقرة ١٦١ من المنطق الصغير ص ٢٢٤).

(١) موسوعة هايدلبرج بورجوا ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٢ وموسوعة ١٨٢٧ بورجوا ص ٤١١.

(* *) استعنا في ترجمة هذه الفقرة بالمقارنة مع ترجمة وليام والاس الانجليزية ص ٢٢٩.

(٣) موسوعة ١٨٢٧، بورجوا، ص ٥٩٠.

عن المفهوم أن نتخلى عن السمع والبصر (S ١٦٠، إضافة) وبهذا المعنى يكون الفكر هو عنصر المفهوم(*) (المصدر نفسه S ١٦٤)[1] وفي مثال الملكية الذي أوردناه فيما سبق، يكون للمفهوم إذن معنى حالة واقعية تاريخية وعينية: هي عند هيجل الموقف شبه «الميتافيزيقي» للإنسان في التاريخ، وهو موقف يصدر عنه تطور أشكال الملكية من حيث هي ردود أفعال في توافق مع ماهيته؛ موقف يجد الإنسان فيه نفسه، ويترتب عليه إمكان أن تُستنبَطَ هذه الأشكال منه، كما يجب أن «تُرْجَعَ» إليه..

وبعبارة أخرى تقدم تفسيراً يعتمد على مصطلحات اليوم؛ إن مفهوم الملكية يعني المضمون الأساسي لمعنى «الملكية» مأخوذاً في كل ثرائه التاريخي العيني. ويوجد هنا شيئان حاسمان؛ فمن ناحية، إن هذا المضمون الأساسي يجب أن يُنظَر إليه في كل واقعه الفعلي التاريخي، باعتباره شيئاً قد حقق الأشكال المتنوعة للملكية وطوّرها من حيث هو قوة وقدرة تاريخية، أي أن طابع المفهوم باعتباره «ذاتاً» للنشوء وباعتباره فاعلية يجب تأكيده هنا دون قيد؛ ويطلق هيجل على اللحظة التي يؤخذ فيها المفهوم من حيث فرديته اسم «الفعلية عينها» (موسوعة ٩٨، المجلد الأول، S١٦٣)[2].

ومن ناحية أخرى فإن إضفاء العينية على المفهوم لا يجب فهمه باعتباره شيئاً يُنتجُ نفسَه ذات مرة أو موقفاً أصيلاً بسيطاً؛ بمعنى أن الأشكال تتطور وتنبثق منه تاركة إياه بعد ذلك بوصفه المرفأ الذي بدأت منه الرحلة، جاعلة منه ماضياً بسيطاً. إن مفهوم الملكية يظل، بالأحرى، حاضراً في جميع

(*) المفهوم بطبيعة الحال مجرد، إذا كان التجريد يعني أن العنصر (العنصر هنا يعني الوسط) الذي يوجد فيه المفهوم هو الفكر عموماً وليس الشيء المحسوس في عينيته التجريبية ـ الفقرة ١٦٤ من المنطق الصغير ـ ويلاحظ أن كلمة «عنصر» تعني الوسط عند جميع مترجمي هيجل إلى الفرنسية والانجليزية.

(١) المصدر نفسه ص ٤١١.

(٢) موسوعة هايدلبرج. ١١٢ بورجوا ص ٢٤١ ونسخة ١٨٢٧ بورجوا ص ٤١٠.

الأشكال الجزئية للملكية، وهو حاضر بأجمعه في كل شكل مفرد، إذ يتحول فيه إلى جزئي وفردي. وهذه الوحدة من الكلية والجزئية، أي تفرُّد المفهوم، هي التي تشكل على وجه الدقة التعيين المركزي لوجود المفهوم. إنها الدرجة الأعلى من الاختلاف المطلق الذي يجد تعبيراً عنه في الحكم، الفصل أو القطع الأصيل (الإنقسام ابتداء من الأصل)، وسنحاول في الفصل التالي أن نعالج بإيجاز تلك الخصائص للمفهوم، في علاقته بنظرية الحكم.

(١٢)
نمط وجود المفهوم: تفريد الكلية
الحكم والقياس

إن شرح معنى الوجود كحفاظ جعل تعريفَ الجوهر بوصفه ذاتـا، والذات بوصفها مفهوماً قابلاً للاستيعاب فيما سبق. والحد المنطقي: «الذات» في الحقيقة لا يعود بواسطة الأسبقية على وجود الأنا الإنساني (الوجـود الواعي، وعي الإنسان)(*) ولكنه يعود بطريقة أكثر عموماً على نمط نوعي للحفاظ؛ أي الوجود وفقاً لنمط الوجود المفكر الواعي في ذاته ولذاته. أما فيما يتعلق بالذاتية الإنسانية فهي لا توجد إلا كنمط متعين لمثل هذا الوجود، وهو نمط يتكشف مع ذلك سلوكه النموذجي. ولو اعتبرنا إذن «المفهوم» أي الجوهر الحق ذاتاً لترتب على ذلك بالضرورة أن يدل لفظ «المفهوم» حيث الأسبقية على الذات - لا على الموضوع - على الوجود المفكر في ذاته ولذاته، إنه يدل على «قوة خلاقة» زاقعية بالفعل وذات فاعلية.

وكان «المفهوم» نفسه قد أُدخل في هذا التطوير لمعنى الوجود باعتباره نمطاً نوعياً للوحدة الموحِّدة للاختلاف المطلق، وذلك بفضل العلاقة بين «الكلية» و «الفردية» التي توجد متحققة فيه. وتلك العلاقة بين الكلية والفردية هي

(*) الكلمة الألمانية المركبة Bewusst - Sein أي الوجود- الواعي، صياغة تحليلية لكلمة Bewusstsein أي الوعي.

على وجه الدقة التي يجب أن تشكل طابع الذات الذي يمتلكه المفهوم - كما سبق على العكس من ذلك تعيين طابع الذات الذي يمتلكه الأنا انطلاقاً من العلاقة «المنطقية» بين الكلية والفردية. ويجب علينا أولاً أن نوضح بأي قدر يكون للمفهوم فعلاً طابع الذات الواقعي على أساس هذه الوحدة التي تتحقق فيه، وبأي قدر يكون حقاً وجوداً واعياً في ذاته ولذاته. وسنبدأ من التعريف الأساسي الأول الذي قدمه هيجل لكلية المفهوم.

«إن المفهوم.. هوية مطابقة مع ذاته على نحو لا يمكن فيه لتلك الهوية أن تكون إلا بوصفها نفياً للنفي أو بوصفها أيضاً وحدة لا متناهية بين سلبها وبين ذاتها. وهذه العلاقة المحضة التي للمفهوم بذاته، والتي تكون على هذا النحو من حيث أنها تضع نفسها بواسطة السلب هي «كلية المفهوم» (٢٧٣).

فكلية المفهوم إذن هي علاقة المفهوم بذاته، علاقة تنفي وتتجاوز في كل لحظة من لحظاتها عمليات نَفْي المفهوم (في التحقق العَرَضي لتفرداته). ولا تكون كلية المفهوم مساواة للذات إلا في هذا الاتحاد بالسلب داخل **التجاوز**، فمدار الحديث من حيث الأساس هو وحدة سالبة. وهذه المساواة للذات لا توجد إلا حينما «تضع» نفسها، إنها تعتمد دائماً على **التجاوز** الذي يمثل السلب منذ نشوئه. ولكن مثل هذه الوحدة ليست ممكنة إلا في صورة حفاظ معين: أي الوجود وفقاً لنمط الوجود «لذاته» منعكساً في ذاته بوصفه وجوداً لذاته يحقق نفسه بنفسه - أي الوجود وفقاً لنمط الذاتية - **الأنا** -.

ويجب الآن بمقدار ما أصبح المفهوم متعقلاً حقاً كوجود ونشوء للموجود نفسه أن يمثل وجود المفهوم لذاته الذي يحقق نفسه بنفسه نشوءاً «موضوعياً». فكيف يبرهن هيجل على هذا النشوء؟.

إن الانطلاق من طابع «المبدأ» للمفهوم هو الذي يصل بنا إلى ذلك

بادىء ذي بدء[1]. المفهوم هو ما يقطن في قلب الأشياء وهو الذي بواسطته تكون ما هي عليه... (٢٢ الموسوعة ١، ٥٩٥، S ١٦٦، الإضافة) وهو ما به تكون ما هي عليه: فالكلية هي أساس ومصدر (أي archè ـ أصل) التفردات التي تعيها، إنها ما بواسطته وما يصدر عنه تعيين كل تفرد ماثل هناك، وإلى المدى الذي يكون فيه التعين الماثل هناك متعيناً بواسطة المفهوم، وإلى هذا المدى فحسب يكون التعيين واقعياً بالفعل. إن المفهوم هو «مبدأ تمايزاته المبدأ الذي يضم نقطة انطلاق وماهية تطوره وتحققه» (٢٨٣). وهذا ما يوضح لنا بطريقة حاسمة بُعْد التأصيل في المفهوم. فكلية المفهوم تمثل في علاقتها بتفرداتها نشوءاً يتحلل فيه «مبدأ» إلى عناصره، وينمي نفسه ويتحقق بنفسه. إنه ينمي نفسه ويحققها بحيث يكون «نقطة انطلاق وماهية» لكل ما يكتسب واقعية أثناء هذا النمو، لكل ما يبلغ الوجود الماثل هناك بوصفه فردية متعينة. وكلية المفهوم من حيث هي «أصل» إنما هي التي تدفع تفرداتها إلى الانبثاق منها ذاتها، وتحتفظ بهذه التفردات «كماهية» في مساواتها الحقة لذاتها، إنها لا تدع التفردات المتعينة تتبدد في العَرَض، ولكنها تستبقي فيها واقعيتها الحقة الفاعلة الحاضرة. فالكلية هي ما يقوم بتجزئة نفسه ويبقى ما هو عليه في آخَره، في وضوح لا يشوبه إبهام» (موسوعة ١، ٥٩٢، S ١٦٣، إضافة ١) إنها عملية تكوين تخرج تفرداتها من ذاتها، «نشاط» وقوة خلاقة.

وحينما يعهد هيجل إلى كلية المفهوم بمهمة إخراج تفرداتها من ذاتها وتجزئة نفسها، وحينما يتصورها بوصفها «الفاعل» بمعنى الكلمة، و«الاستطاعة الخلاقة»، فإن المفهوم في هذا المنظور من المتوقع وجوده هنا باعتباره جنساً genos، باعتباره كلية الجنس.

وعند هيجل يكون كل «مفهوم» بالمعنى الدقيق «جنساً»، ولا يوجد عنده

---

(١) يتفق تعيين «المفهوم» ابتداء من طابع المبدأ الذي له مع تفسير ن. هارتمان الذي يتصور المفهوم في المحل الأول بوصفه (إعمالاً لميل داخلي شخصي، نشاطاً خالصاً، إفضاءً ذاتياً بالمكنون وتحققاً ذاتياً) «هيجل». ١٩٣٩، ص ٢٥٩).

إذن إلا «مفهومات لأجناس. . . والجنس لا ينحصر هنا في الوجود داخل مجال «الطبيعة»، فالأنا من حيث هو وجود واعٍ مفكر في ذاته ولذاته هو أيضاً جنس، بل إن الأنا ـ كما سنشير فيما بعد ـ هو الجنس بمعنى الكلمة! فما يُشار إليه بلفظ «الجنس» هو بُعْد التأصيل في المفهوم، هو وجود «الحياة» ونشوؤها. وسيكون موضوع القسم الثاني من هذا الكتاب محاولة الإبانة عن هذا الاستمرار.

ولتوضيح لفظ الجنس، لا يسعنا هنا إلا أن نقول استباقاً ـ إن الجنس يعني في المحل الأول عند هيجل نمطاً متعيناً من قابلية الحركة، والتكوين أو النشوء (genesis)، نمطاً يتحرك داخله الموجود عينه. ولنقل على نحو أكثر دقة: إن هذه الحركية توجد على نحو يكون فيه شيء كلي ما (مثل الوجود مندرجاً تحت مفهوم الإنسان، ومأخوذاً باعتباره وجهاً عينياً للوجود في باطن جملة ـ الموجود) يطور ذاته ويحققها من تلقاء نفسه ـ متجزئاً إلى عناصر متميزة لوجوده الماثل هناك بواسطة تفكك ماهيته[1]. وهكذا فإن الكلية التي تتطور وتتفرد على هذا النحو، أي المفهوم بوصفه «مبدأ» للجنس، ليست منفصلة عن تمايزاتها، ولكنها على العكس من ذلك لا توجد وجوداً واقعياً فعلياً إلا داخلها، ومتخذة لنفسها صورتها، على الرغم من أن تلك التمايزات في عين الوقت لا تستنفد أبداً ماهية الكلية، بل لن تمثل منها دائماً إلا وجه التجزئة والتحديد أي وجه «السلب». وهنا يكون مآل الكلية أن «تفقد» نفسها ضائعة في تفرداتها، أن «تغرق»، هالكة فيها، فهي لن تكون ما هي عليه حقاً إلا في الاختلاف المطلق. ولكن إلى المدى الذي لا توجد فيه حقاً إلا داخل نشوء التفريد، فإن إضاعتها لذاتها «وفقدانها» سيكون في الوقت نفسه «رجوعاً مطلقاً إلى ذاتها» (٢٨٦).

---

(١) يعين إردمان بدوره «التفريد» ابتداءً مما للمفهوم من طابع الجنس: «ليس المُلاحِظ هو الذي يضع الفصل النوعي الحق. إننا نجده بالمثل في مفهوم الكلي نفسه وفي حقيقة أنه يتجزأ إلى أنواع متغايرة منفصلة معطاة في مفهوم الحيوان (مصدر سابق ١٥٠، ملاحظة م).

ونشوء الجنس يجعلنا الآن قادرين على استيعاب إلى أي مدى تستطيع وحدة المفهوم ـ المتشكلة داخل العلاقات التي تربط الكلية بتفرداتها ـ أن تمثل النمط الأعلى للوحدة الموحِّدة. فكلية المفهوم توجد في تفرداتها «الواقعية» بالمعنى التأكيدي للفظ واقعية: فهي في عملية التفريد تحقق أخيراً نفسها في عين الوقت الذي تتحقق فيه تفرداتها، وهي لا تكون «فعالة» إلا حينما تقوم بالتفريد(*).

وإذا كان الأمر يدور الآن على إعطاء تفريد المفهوم الكلي، حينما تتصوره تبعاً لنشوء الجنس (بدالة نشوء الجنس)، دلالة وجود واع مفكر في ذاته ولذاته، فمن الواجب إذن أخذ «الإحاطة الفكرية» أي الوعي خلال المفهومات في اتساعه الكامل الذي تضفيه عليه صفة «الجنس».

فعلى حسب الصورة الكلية يكون كل وجود قد نشأ وفقاً لنمط جنس واقعي وجوداً واعياً مفكراً، لأن الاختلاف المطلق يوجد فيه موحداً بحيث يكون كل سلب منبثق في ذلك الحين متجاوزاً في المبدأ المساوي لذاته. فالمبدأ «يمسك» بالاختلافات التي تعرض له ويعيها (يحيط بها) إنه يمسك بها (يحيط بها) داخل قدرته ويحفظ نفسه داخلها(**)..

ويعني ذلك أن المفهوم يستعيد نفسه في مراحل متغايرة وفي أشكال متغايرة، وأنه يوجد مطابقاً لأنماط متغايرة من نشوء الجنس، أنماط متغايرة من الإحاطة الواعية ابتداء من الحياة العضوية البسيطة حتى حياة الوعي والروح. وتفريد المفهوم يمكن أن يجد نفسه مهدداً قليلاً أو كثيراً من جانب الواقع

(*) الواقعي (الواقع الفعلي) Wirklich و Wirklichkeit
يتحقق فعلاً = Sicher wirken
فعال = Wirksam

(**) يمسك ويقبض ergreifen أما يحيط بالشيء ويعيه: begreifen والكلمة العربية أحاط تعني التطويق والإحداق كما تعني الادراك من جميع النواحي وكذلك كلمة وعى تعني جمع وحفظ كما تعني إدراك الأمر على حقيقته.

المظلم للضرورة؛ فالمفهوم في ذاته ولذاته، أي المفهوم «الحر»، يستطيع نتيجة لذلك أن يوجد بدوره في «اللا حرية» وفي الإظلام اللذين يراهما بعينيه، كما هي الحال على سبيل المثال في الوجود العضوي للطبيعة (أنظر الموسوعة مجلد أول، S ١٦١ و ١٦٤)[1] وستكون هذه الحال موضوعاً للتحليل في القسمين الأخيرين من «المنطق الذاتي».

وبعد تقديم هذه الإيضاحات المؤقتة سنمضي الآن في محاولة تفسير تفريد «المفهوم» باعتباره انقساماً أصيلاً أو قطعاً وفصلاً من الأصل أي حكماً. Ur - teil.

لقد رأينا أن المفهوم الكلي لم يكن قط في أي مكان واقعياً بالفعل من حيث هو كذلك، وأنه لا يوجد إلا في التفريد فحسب. «وبطريقة مماثلة في مباشرتها لوجود الكلية مرة واحدة في ذاتها ولذاتها بوصفها جزئية، فإن الجزئية هي بالمباشرة نفسها فردية في ذاتها ولذاتها» (٢٨٦).

فالفردية هي التعيين الأخير الذي لا يقبل القسمة والمباشر الذي يوجد فيه المفهوم وجوداً عينياً، «إنه وحده هو الشيء على نحو كيفي، أو هذا الشيء المحدد» (٢٩٨) أي واقعية المفهوم «الفعلية» الفريدة والحقة. ولهذا يستطيع هيجل أن يقول في الموسوعة: «الفردي والفعلي هما الشيء ذاته» وقصارى القول إنه الفعلي... لا بوصفه علّة يلوح في الظاهر «أن لها شيئاً آخر كمعلول، ولكن بوصفه ما يحقق نفسه بالفعل» (٩٨، ١، S ١٦٣)[2] وهذا ما يشير من جديد إلى أن دائرة «المفهوم» ليست فوق دائرة «الواقع»، ففردية المفهوم هي بعينها ما يكون عليه الواقعي «الواقعي على نحو ما يكون بالمعنى الحق، لا على نحو ما يظهر بوصفه علة أو معلولاً أو جوهراً، في علاقة تبادلية مشتركة بالموجودات الأخرى. ولكن على نحو ما يحاط بالواقعي بوصفه فردية

---

(١) نسخة ١٨٢٧، بورجوا، ص، ص ٤٠٧، ٤١٠ - ٤١١.

(٢) نسخة هيدلبرج. بورجوا ص ٢٤١ (S ١١٢) ونسخة ١٨٢٧ بورجوا ص ٤٠٩.

للمفهوم فإنه يوجد على ما هو عليه على نحو مطلق، على نحو ما يحقق نفسه بالفعل». إلا أن الاختلاف المطلق يوضع في عين اللحظة، داخل دائرة المفهوم، لأن الفردي هو بالضرورة ووفقاً لوجوده نفسه «ضياع» وفقدان وتحديد للكلي في شيء ما متناه، فالتفريد بالضرورة سلب، والمفهوم «يضيِّع» نفسه فيه (٢٩٨)، ولكنه ضائع ومفقود بحيث لا يأوي إلى ذاته حقاً إلا في هذا الفقدان، ولا يثوب إلى ذاته إلا بواسطته، والاختلاف المطلق في هذه المرحلة هو في عين الوقت وحدة مطلقة: فالمفهوم يقطن مثواه الحق في التفريد. «وعودته إلى مستقر ذاته نتيجة لذلك هي الفصل أو القطع أو الانقسام الأصيل المطلق (Ur - teil) وبعبارة أخرى أنه يوضع من حيث إنه فردية بوصفه حكماً» (المصدر نفسه)(*).

ومن نافلة القول من الناحية العملية أن نؤكد مرة ثانية أن النظرية الهيجلية في الحكم لا تتعلق بالحكم بوصفه صورة للفكر أو المعرفة، وما يترتب على ذلك من اعتباره بناء منطقياً آخر الأمر، ولكن بوصفه ظاهرة أساسية للوجود ذاته، ظاهرة ليس أمامنا إلا اكتشافها وإعمالها في الأحكام الإنسانية: إنها تتعلق بقطع (انفصال وانقسام) للوجود في الاختلاف المطلق بين الوجود في ذاته والوجود الماثل هناك، وبين «المفهوم» و«الوجود». وتبدو الظاهرة الأساسية «للقطع» الأصيل منذ البداية خيطاً هادياً لتفسيرنا بحيث نستطيع فيما يتعلق بنظرية الحكم في وضعها الصحيح أن نقتصر على عرض سريع لما هو جوهري في إطار بحثنا.

وفي عين الوقت الذي تتفرد فيه مساواة المفهوم الكلية لنفسه، يضع المفهوم نفسه بوصفه حكماً، وهو يوجد الآن في الاختلاف بالنسبة إلى كليته

(*) هنا يصرح بالإشكالية التي أمكن ملاحظتها من قبل والتي تربط الحكم Urteil بالقطع والفصل والانقسام (Dé - cision) بالفرنسية والتي يستخدمها المترجم الفرنسي مقابل Urteil بدلاً من Jugement لتعني الحكم، لكي يتسنى له متابعة لعب هيجل على الكلمة. وللحكم في اللغة العربية معنى القطع والفصل في الأمور.

بوصفه ضائعاً ساقطاً، إنه يوجد داخل سلبه المطلق، ولكنه فضلاً عن ذلك لا يوجد إلا داخل التفريد:

«إنه لا يكتسب» واقعيته الفعلية، إلا في مَسَارِ ضَياعه».

«الحكم يمكن إذن الإشارة إليه بوصفه التحقيق الأكثر مباشرة للمفهوم بمقدار ما يمثل الواقع دخولاً في الوجود الماثل هناك بوصفه وجوداً متعيناً دون منازع (٢٩٩ وما بعدها).

فالحكم يدل إذن على نمطٍ لوجود الموجود، «تعيين للشيء (الموضوع) نفسه»، أو كما تؤكد تلك الصياغة المنطوية على المفارقة في (الموسوعة): «كل الأشياء هي حكم، (١٠٣[1])، مجلد أول ٤١٤، S ١٦٧)». فكل موجود بمقدار ما هو موجود ماثل هناك، هو في الحقيقة متعين على نحو من الأنحاء، إنه يوجد بالنسبة إلى وجوده الماثل هناك في الاختلاف، إنه «في ذاته وعلى نحو مباشر وجود آخر»، شيء ما عرضي من حيث الماهية له قيمة إمكان بسيط، وتفريد جزئي (ومن ثم سالب) لكليته الداخلية، وكل هذه الخصائص التي يتسم بها الاختلاف المطلق والتي عرفناها منذ بداية كتاب المنطق هي الآن تنتسب إلى الحكم، مأخوذاً بوصفه تعبيراً «خاصاً ملائماً عن هذا الاختلاف»:

فما للموجود من وجود في ذاته هو في الحقيقة «مفهومه الكلي» كما أن وجوده الماثل هناك هو دائماً تفريد لذلك المفهوم:

«إن وجهة نظر الحكم هي التناهي، ومن وجهة النظر هذه يتألف تناهي الأشياء من أنها حكم، لأن وجودها الماثل هناك (المتعين) وطبيعتها الكلية (جسدها وروحها) على الرغم من أنهما متحدان في الحقيقة - وإلا لأصبحت الأشياء عدماً - إلا أنهما مايزالان عنصرين (لحظتين) مختلفتين بمقدار ما يظلان قابلين للانفصال(*)».

---

(١) نسخة هايدلبرج S ١١٦، بورجوا ص ٢٤٥.

(*) ترجمت تلك الفقرة ١٦٨ من المنطق الصغير بالمقارنة مع ترجمة وليام والاس - الانجليزية ص ٢٣٣.

(موسوعة ١، ٤١٥، S ١٦٨ أنظر أيضاً نسخة هيدلبرج ١٠٤)[١]

وهكذا ليس الحكم هو الصورة الحقة للموجود فحسب، إنه أيضاً الصورة الحقة لقابليته للحركة. ومثلما أن الكلي الذي يوجد في ذاته داخل المفرد ينزل على الوجود الماثل هناك ويصير موجوداً لذاته؛ «يجب اعتبار هذه الدلالة للحكم هي معناه الموضوعي، وفي الوقت نفسه الصورة الحقة للأشكال السابقة من الانتقال»(٣٠٤، تخطيط الكلمة الأخيرة لنا) أي «تحول» ما هو ماثل هناك، «واختفاء» المتناهي، «وانهدام الظاهر وتجلي الجوهر: «هذا الانتقال وهذا الظهور يبدلان الآن مواضعهما في القسمة الأصلية للمفهوم» (٣٠٥). وكل أنماط هذه الحركية ايست إن صح القول إلا صوراً «يكسو» بها المفهوم اختلافاته، وعلى وجه القطع إنها يجب تنميتها في حقيقتها بوصفها صوراً للحكم، انطلاقاً من حركية المفهوم الباطنة، أي بوصفها أشكالاً عينيه، وبوصفها تحقيقاً للاختلاف المطلق، أي بوصفها أنماطاً للعلاقات بين الكلية والفردية.

ولن نستطيع هنا أن نتتبع على نحو تفصيلي كيف تتطور صور الحكم هذه انطلاقاً من الاختلاف المطلق، وهذا التطور من حيث إنه النظرية الأنطولوجية الأولى في الحكم ينتمي إلى النواة الأساسية للمنطق الهيجلي. وهو ما لم يقدم له حتى اليوم تفسير كاف، (ومثل هذا التفسير يتجاوز بالضرورة إطار هذا البحث، وسنقتصر هنا على ما هو حاسم في سياق دراستنا).

ومهما يكن برهان هيجل مقنعاً في استناده إلى أن ما يفهم بالحكم وما يتداوله الاستخدام التلقائي للغة باعتباره حكماً، إنما يرجع إلى المعطيات الأنطولوجية التي اكتشفها هو ودعمها، فلن نقوم بإقحام دراسة المنطق الصوري للحكم في هذا الإطار. وحينما حاول هيجل ذلك من جديد في

---

(١) نسخة هيدلبرج S ١١٧ بورجوا، ص ٢٤٥.

تشبثه «بجدول الأحكام» التقليدي فإنه لم يزد على أن أحاط الطابع الرئيسي لهذه النظرية في الحكم بالضباب وألبسها قناعاً.

ويناقش هيجل بطريقة اتسمت بالحدة «تحيز» المنطق التقليدي الذي اتجه دائماً نحو أحكام نموذجها «الوردة حمراء» و«هذا الجدار أخضر»، وهو ما لا يضفي عليه الاستخدام التلقائي للغة أبداً قيمة حكم حقيقي، بل هو حكم «غير حقيقي» بالنسبة إلى النظرة المتعمقة (٣٠٩، الموسوعة، ١٥٠ وما بعدها[1] المجلد الأول و٥٩٦ S ١٧١، الإضافة وص ٤٢٠ S ١٧٨) وكل حكم حقيقي ينظر إلى الاختلاف المطلق للوجود؛ إنه ينسب كل موجود مفرد إلى وجوده، كل واقع إلى مفهومه، إنه يبدأ من وجود حالة أولية للأشياء، إنه يبدأ من عدم مطابقة وعرضية «موجود مفرد في مواجهة وجوده في ذاته أي «طبيعته الكلية». وفي عدم المطابقة لا يستطيع الموجود أن يوجد إلا لأن الوجود بماهيته هو استطاعة حقيقية يجب أن تعرض نفسها وتؤكد نفسها في السالب بوصفها «استطاعة». وكل حكم حقيقي هو «قَدْر». انه يقيس الموجود على قدر وجوده في ذاته. إنه يحكِم (يفصل ويقطع في) ما إذا كان هناك تناظر أو لا تناظر «(٣٤٧) مطابقة أو عدم مطابقة» (٣٤٥) إنه يمتلك الوجود باعتباره واجباً» يقدم معيار الموجود (٣٤١).

وعلى ذلك فالمحمولات الحقة للحكم هي «حسن، رديء، حق، جميل، عادل. . . . . إلخ»، وهي تعبر عن أن الشيء مقيس على مفهومه الكلي كما يقاس على «واجب» يفترض الشيء مسبقاً ويتفق أوْ لا يتفق معه (٣٤١)، إنها تقارن «الموضوعات المفردة بما يجب أن تكون عليه (الموسوعة ١، ٥٩٦، S ١٧١ إضافة). فهذه المحمولات إذن باطلاق القول هي محمولات الأشياء ذاتها» ولا توجد في «الوعي الذاتي» وحده (٣٤٤) فإذا أصدرت الأحكام التالية: «هذا المنزل رديء وهذا الفعل طيب» فأنا أقوم بذلك ناظراً إلى المفهوم، إلى الطبيعة الكلية «للمنزل أو للفعل، وهو مفهوم يكون هذا المنزل

---

(١) نسخة هيدلبرج، بورجوا، ص ٢٤٦ وما بعدها.

أو ذاك الفعل تبعاً له من زاوية للاختلاف المطلق» غير مطابق «وعرضياً»، «وممكناً»، كما يعقد مع التفردات عين الصلة القائمة بين الواجب والوجود.
«إن الموضوع (في الحكم) هو ببساطة مفرد عيني، والمحمول يعبر عن الشيء نفسه ولكن بوصفه علاقة بين واقعه وتعينه، وبينه وبين مفهومه (هذا المنزل رديء، هذا الفعل طيب)». إن المحمول يحدد إذن على وجه أكثر دقة: ـ

أ ـ إن الموضوع يجب أن يكون شيئاً ما، لأن طبيعته الكلية موضوعة بوصفها المفهوم المستقل.

ـ كما يحدد (ب) الجزئية: التي توجد متميزة صراحة من الطبيعة المستقلة والكلية من البنية والوجود الخارجي، وهذا الوجود الخارجي هو بالمثل محايد (غير مكترث) بالنسبة إلى الوجود الكلي، ويمكن أن يكون مطابقاً أو غير مطابق له، أو كما يؤكد منطق «يينا»: «الحكم هو بالنسبة إلى المفهوم المتعين لحظة الآخرية أو هو بالأحرى واقعه (الرديء)»، وهو ذلك الذي ينفصل فيه الواقع الرديء والواقع الحق كل منهما عن الآخر.

ويستطيع الموجود العيني الماثل هناك «أن يكون مطابقاً أو لا يكون مطابقاً على السواء لوجوده في ذاته». وحقيقة استطاعته أن يكون مطابقاً تشير إلى أن حركية المفهوم لم تكتمل بعد في الحكم. وكما أن الموجود قد «سقط» من الوحدة الأصلية في الاختلاف المطلق، فهذا الانقسام (الانفصال) الأصيل ليس النقطة الختامية، وليس شيئاً نهائياً، إنه يتجه في ذاته نحو الوحدة الضائعة كما يتجه نحو واجبه. وقد سبق في مرات متعددة أن التقينا بالواجب كتعيين أنطولوجي: فإن ما يقوّم حركية الموجود هو إعادة امتلاك مطابقته لوجوده في ذاته التي فقدها، وأن يوجد وجوداً خارجياً في مطابقته لوجوده في ذاته. ويضع الحكم دائماً نصب عينيه هذه الوحدة وتلك المطابقة؛ هذا التناظر والاتفاق بين المفهوم والشيء، ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى ذلك بوصفه حكماً، فالحكم نهائي (قاطع) في ذاته، إنه ليس موجوداً يستطيع أن يتخلص من القطع والفصل. وهذا القطع ينقسم في ذاته إلى جزئين؛ وجوده

ووجوبه، ونحن هنا بإزاء الحكم المطلق على كل واقع (٣٤٧). إن الوجود بالمعنى الحق هو الوجود المفكر الواعي، والوجود موضوعاً للفكر والوعي، أي المفهوم. ولكن المفهوم حينما يضع نفسه خارج ذاته في برانية التفرد لا يعدو أن يكون الوجود في القطع والانقسام (٣٤٦) وهو في هذا الاختلاف المطلق وحده يستطيع أن يشكل «الماهية الكلية» لكل شيء من الأشياء. وهكذا فالقطع (الانفصال) الأصيل هو إذن في خاتمة المطاف الاختلاف بين «الوجوب والوجود»، أو بعبارة أدق الحفاظ الموجود في هذا الاختلاف، أي أساس كل واقع وماهيته. وهذا القطع أو الفصل (الانقسام) الأصيل الذي هو كلية قدرة المفهوم أي هذه العلاقة المطلقة بين الوجوب والوجود، هو وحده الذي يجعل من «الواقعي شيئاً فعلياً، فعلاقتهما الداخلية، أي هذه الهوية العينية هي التي تشكل روح الشيء الفعلي» (٣٤٧).

وكل موجود من حيث هو واقعي، من حيث هو موجود تبعاً لطابع الشيء الواقعي الفعلي (res - realitas) يوجد وجوداً خارجياً. إذن بوصفه حكماً لمفهوم هذا الشيء، بوصفه بقاءً (قواماً) «عرضياً من حيث الماهية»، «خارجياً» بالنسبة لماهيته الكلية بوصفه مطابقاً أو غير مطابق لوجوبه. فالشيء لا يوجد على نحو خالص بسيط ماثلاً هناك؛ إنه ماثل هناك دوماً داخل علاقة متعينه مع مفهومه باعتباره وجوبه، إنه دائماً يتقوَّم بهذه الطريقة أو تلك باعتباره خيراً أو شراً، خيراً أو شراً من حيث أنهما محمولان حقيقيان في حكمين حقيقيين، وهما إذنْ ـ بكل دقة كما في اليونانية شر Kakon ـ خير Kalon ـ تعيينان أنطولوجيان للموجود ذاته، وليسا أبداً محموليْ «حكم قيمة» كائناً ما كان. وتجد هذه الحقيقة أقوى صياغة لها وأدقها في الموسوعة (المجلد الأول و ٤٢١، S ١٧٩): إن هذا (التفرد المباشر) المنزل (الجنس بوصفه متقوماً على هذا النحو أو ذاك (الجزئية) هو حسن أو رديء. هذا هو الحكم الضروري Apodictique.

والحكم الضروري من هذا النوع لا ينشأ عن اصدار الحكم بطريقة

تعسفية ولكنه تعبير عن الوضع الأساسي للأشياء الذي يشكل الموجود: كل الأشياء هي جنس (تعيينها وغايتها) في واقع مفرد متقوم بطريقة جزئية، وتناهيها ماثل في أن جزئية هذا التقوم الجزئي قد تطابق الكلي وقد لا تطابقه (المصدر نفسه ٤٢١). ويصدق الحكم إذا وجد أساسه في «الطبيعة الأساسية للموضوع» وفيها وحدها (٣٤٧)، أي إذا لم يقدم أو يظهر مطابقة أو عدم مطابقة الموجود المفرد العيني (موضوع الحكم).إلا إنطلاقاً من صميم طبيعة هذا الموجود بوصفها أساساً له، وإذا لم يرجع إليه كما لو كان شيئاً خارجياً معطى سلفاً بل يقوم بالبرهنة على أنه القطع (الانقسام) أو الفصل الواقعي الذي يعطي ميلاداً لمفهوم الشيء نفسه، على أنه تناظر أو لا تناظر ماثل «في التعين الجزئي للشيء» (المرجع نفسه). وعلى هذا النحو فليس من الممكن إبراز ودراسة هذه المطابقة أو انعدامها باعتبارها وضعاً للأشياء يمكن الكشف عنه ـ داخل الموجود نفسه إلا إذا كان وجود الموجود حفاظاً بل ـ كما يمكن لنا أن نضيف من الآن فصاعداً ـ إلا إذا كان حفاظاً على الذات في الاختلاف المطلق. وقد وجدنا هذا البرهان في «المنطق» الموضوعي: ففي هذا الاختلاف المطلق، «في العلاقة بين الوجوب والوجود» لا يتفكك الموجود على الإطلاق، فهذه العلاقة تشكل بالأحرى عينية الموجود. إنه ينمو، يتشكل فيها، ويحتفظ بنفسه فيها. والاختلاف هو الوحدة وما يشكل الوحدة في آن معاً؛ وحدة الشيء الفعلي «بوصفه واقعاً». وهذه الوظيفة الخلاقة لوحدة المفهوم تحدد ـ فيما يتعلق بالحكم ـ أن الوجود باعتباره «وجوباً» ليس معياراً قائماً وراء وجود الموجود ذاته، ولكنه «تعيين» قائم داخل وجود الموجود ذاته. بل إن عدم المطابقة تعقد بذاتها علاقة مع المطابقة، مع وحدة الوجوب والوجود، وهي وحدة ليست بالتأكيد معطاة ببساطة على الإطلاق (وإلا لوجدت حركية الواقع نفسها محاصرة في طريق مسدود) ولكنها وحدة حاضرة بوصفها أساساً متوسطاً «يقوم بالتوسط» داخل الاختلاف «بين فردية الواقعي وكليته» (الموسوعة المجلد الأول، ٤٢١، S ١٨٠). وليس المفهوم في ذاته هو الحكم فقط، أي الاختلاف فقط، بل إنه بالمثل هو تلك الوحدة التي يشار إليها في عين الوقت

الذي يشار فيه إلى الحكم (ودلالة الرابطة المنطقية Copula(*) مأخوذة هنا بكل تمامها، المصدر نفسه)، إنه الحد الأوسط المتوسط، الذي يتوسط ويجمع ويضم الحدين المتطرفين المنفصلين المنقسمين من الأصل (Ur - geteilt) للاختلاف (المفرد والكلي، الموجود الماثل هناك والموجود في ذاته، «الوجود» والوجوب). وعن طريق طابع الوسط الذي يمتلكه المفهوم، وعن طريقه وحده، يظل الموجود الذي انشطر إلى إثنين في الاختلاف باقياً باعتباره وحدة وباعتباره واحداً. فبالحركية التي يقوم فيها الحد الأوسط دائماً بالتوسط، وبها وحدها، يستجمع الموجود طرفَيْه داخل وحدته. ومن ثم فلن يتحقق حكم الواقع الفعلي كاملاً إلا في القياس: إنه يمثل مدار توسط لحظاته (عناصره) التي يحقق وحدته من خلاله (موسوعة ١، ٤٢٢، S ١٨١).

و «العلاقة» بين «الوجود» و «الوجوب» التي تشكل ماهية الواقع الفعلي توجد الآن متعينه على نحو أدق بوصفها «توسطاً»، ويكتسب الطابع الفاعل والواقعي للمفهوم بوصفه «خلقاً» و «نشاطاً» و «حركة» بذلك عينية متزايدة. والواقع الفعلي بموجب وجوده له وجود خارجي متوسط (يقوم بالتوسط) يظهر الجزئي هنا باعتباره الحد الأوسط الذي يقوم بالتوسط بين الفردي والكلي (المصدر نفسه ٤٢٣) والوسط (الحد الأوسط) مثل المفهوم نفسه من حيث إنه تعيين للوجود يجب أن يؤخذ في عينيته بأسرها. فالوسط (الحد الأوسط) من حيث إنه «وحدة الحدين المتطرفين» هو الأساس الذي يقوم عليه الواقع الفعلي، ومن حيث إنه متوسط هو «الطبيعة الموضوعية للشيء نفسه» (٣٥١) ولا يوضع «المفهوم» على نحو كامل في «جملته» وفي «وحدته» إلا في طابعه الواقعي بوصفه «قياساً»، بوصفه ذلك الذي يُعاد جمعه في الحد الأوسط وعن

(*) الرابطة Copula هي فعل الكينونة في الحكم المنطقي (ليس موجوداً في اللغة العربية) والذي يدل على الوجود المنطقي، مثل المنطق «يكون» (أو «هو» كما نقول في العربية) العلم الذي يدرس الفكر. وهي تدل على نسبة وعلاقة.

طريقه(*). وفي الحكم تكون لحظة وحدة الاختلاف غائبة ولكنها تتحقق الآن نتيجة لِتعيينها بوصفها حداً أوسط. وبالنظر إلى طابع الوجود هذا بوصفه حداً أوسط ـ بوصفه توسطاً يعيدُ الجمعَ يمكن القول، «من الآن فصاعداً بأن المطلق يعرّف بأنه القياس»[1] أو إذا أردنا أن نعبر عن هذا التعيين في شكل مبدأ فسنقول: «إن كل شيء عبارة عن قياس» (موسوعة، ١٠٩)[2].

ولا يعنينا هنا، بل إن ذلك لا يعنينا إلا بدرجة أقل مما كان الأمر بالنسبة إلى نظرية الحكم، أن نتناول بالتفصيل نظرية الاستنباط (نظرية القياس). وحسبنا التذكير بتعيين حاسم للنشوء يكتسب طابعاً عينياً في هذا الموضع من كتاب «المنطق»: في توسط الاستنتاج، يتقوّم الواقعي الفعلي باعتباره وحدة «كاملة» ويدمج في عين الوقت داخل وحدته العلاقات بهذا الموجود الآخر الذي تربطه به روابط أنطولوجية، إنه يتوسطها ويعيد ضمّها إلى ذاته.

وقد سبق مرات متعددة في كتاب المنطق عرض الحقيقة الأساسية القائلة إن كل موجود لا يوجد إلا بواسطة جملة روابطه المتعددة التي توحّد بينه وبين موجود آخر (أنظر ص ٦٣، ١١٠ وما بعدها، ١١٣). وتقرر مقولة الكلية في بعد المفهوم هذا المجمل من الروابط. فكلية المفهوم هي مساواته لذاته في تكثر تفرداته، وهي بوصفها كذلك جملة عينية. إنها تستوعب (وتعقل) تلك الكثرة، بل هي في كل آن جملة متكثّرة من التفردات. وعلى ذلك فإن كل واقعي فعلي يوجد على نحو مباشر كل المباشرة في علاقة بواقعي فعلي آخر، وعلى هذا النحو تشكل هذه العلاقة في اللحظة نفسها وجود هذا الواقعي

(*) القياس هو Schluss أي الاستنتاج. فالقياس في الواقع هو الذي يتوسط ويحوي، أي هو إعادة التأليف والجمع. ويلاحظ أن أرسطو دعاه «سولوجسموس» أي الجامعة، لجمع النتيجة بين معنيين موجودين في المقدمتين.

(١) قوانين استنباط الفكرة هي «قوانين تبادل الاعتماد في الوجود» ويصبح معنى الاستنباط القياسي حينئذ عند هيجل ما كانه عند أرسطو «اللوحة الشاملة للروابط الأنطولوجية(ن. هارتمان «هيجل» ص ٢٦٤).

(٢) نسخة هايدلبرج S ١٢٩. بورجوا، ص ٢٥٠.

الفعلي بوصفه موجوداً. ويتحقق ذلك أولاً داخل علاقة مع الموجودات الواقعية الأخرى.

من النوع نفسه، فالفرد الإنساني إنما هو داخل بواسطة علاقته الجزئية بالوجود الإنساني (بالجنس الإنساني) بالبشر الآخرين جميعاً. وطابع هذه العلاقة هو على وجه أكثر دقة أن الوجود الإنساني يمثل في ذاته «وجوباً» يتعين إنجازه على نحو عيني، أي «تعييناً» وكذلك «غايةً» يوجد بالنسبة إليها كل إنسان مفرد داخل نمط معين من المطابقة أو انعدام المطابقة، وقد يصح القول إنه يغير محل إقامته دوماً متجهاً نحوها في وجوده الماثل هناك. فالجنس بوصفه «وجوباً» هو العنصر «بمعنى الوسط» الذي يتحرك داخله أفراد البشر والذي بواسطته يدخل كل واحد منهم في علاقة مع الآخرين.

ولكن هذه العلاقة ليست هي العلاقة الوحيدة على الإطلاق، إذ يجب أن نأخذ في حسابنا كذلك تلك الرابطة الأخرى للوجود، والتي تعينت في بداية كتاب «المنطق» بمقولة «الوجود للآخر» والتي جاءت صريحة نتيجة لذلك في رابطة العِلِّية والتفاعل (تبادل التأثير) بوصفها نمطاً للحفاظ على الجوهر؛ فكل موجود فيها إنما هو وجودٌ من حيث الماهية لأجل موجود آخر وبواسطة موجود آخر (الموجود الآن متعين في وجوده، والموجود الآخر يعينه في وجوده). وهذه الأنماط من العلاقة تمضي إلى ما وراء العلاقة بين موجودات تنتهي إلى الجنس نفسه: إنها تشارك دائماً في «تقوُّم» الموجود تقوُّماً عينياً، ولا يمكن تحديد نطاقها إلا انطلاقاً من هذا التقوم وترتد على هذا النحو إلا بُعد العرضية الماهوية للوجود الماثل هناك. وهي إذن لا ينبغي أن يتوسطها إلا جوهرية الموجود الذي يدور حوله العدم، فتلك الجوهرية هي التي «تتجاوزها» وهي التي «تضعها».

ويجد هذا السياق تعبيراً عنه داخل دائرة المفهوم في الحكم الشرطي: إذا كانت «أ» كانت «ب» أو أن وجود «أ» ليس وجودها الخاص بها ولكنه وجود شيء آخر هو «ب» (٣٣٤). ويضيف هيجل أن الصلات الضرورية في هذا

الحكم توضع بين وجودين خارجيين، وأن الأمر الجوهري فيه هو «علاقة «الوجود المباشر»، «ومن الصحيح أن المتناهي هو وجوده الحق، ولكن من الصحيح أيضاً أنه ليس ملكاً له ولكنه وجود يمتلكه آخر» (٣٣٥).

وتلك هي صلات العِلِّية حينما تأخذ صورة المفهوم، أي لا باعتبارها مجموع الصلات التي توحِّد بين جواهر مستقلة يؤثر بعضها في بعض بل باعتبارها صلات داخل نطاق الهوية وداخل الكل العيني للمفهوم، وهما وحدة وجملة تستوعبان (وتعقلان) الغلاقة الضرورية بين الموجودات (٣٣٥ وما بعدها).

ولكن كما أن الحكم إذا أخذناه في ذاته فلن يستطيع أن يمثل التحقق المكتمل للمفهوم، لأن الاختلاف المطلق ينقصه الحد الأوسط كأساس يدعمه، فإن هذه الصلات الأنطولوجية بين المستويات المتكثرة المتغايرة للموجود لم تتحقق بعد في هذا الحكم. «فالحكم الشرطي لا يتضمن إلا العلاقة الضرورية، دون الطابع المباشر للحدود المنطقية الداخلة في العلاقة. فإذا كانت «أ» كانت «ب»، وهذا لا يعني أن «أ» أو «ب» على السواء كائنتان (٣٩١). حقاً إن العلاقة بين «أ» و «ب» هي علاقة ضرورية ولكن «أ» و «ب» في حد ذاتهما ليستا مأخوذتين أبداً إلا في وجودهما المباشر الماثل هناك، وهما يدخلان بتلك المباشرة في العلاقة بل إن وجودهما الماثل هناك نفسه بوصفه وجوداً هناك داخل هذه العلاقة لم يكشف عنه بعد، ولم يحط به الوعي بعد على أنه ضروري في ذاته. فلن يحدث ذلك إلا في القياس. فالحد الأوسط الذي يقوم بالتوسط لا يتوسط فحسب بين كل تفرد وكليته أو العكس، ولكنه يتوسط أيضاً علاقات الموجود فيما بينها، وذلك بحيث يتقوّم ما للموجود من وجود مباشر ماثل هناك داخل هذه العلاقات باعتباره ضرورياً. فالقياس الشرطي يضيف مباشرة الوجود هذه إلى ضرورة العلاقة البسيطة التي يكشف عنها الحكم الشرطي: «إذا كانت «أ» كانت «ب» أيضاً أو كانت «أ» إذن «أ» تكون «ب» أيضاً» (٣٩١). وهنا فإن فعل الكينونة في الحد الأصغر ليس هو «الرابطة» المنطقية المجردة بكل بساطة ولكنه الوحدة

المتوسطة المتحققة تبعاً للوظيفة العامة للقياس. ويلزم عن ذلك أن وجود «أ» لا يجب أن يُفهم على أنه مباشرة بسيطة، بل على أنه بماهيته الحد الأوسط للقياس (٣٩١). وهذا إذنْ توسط لعلاقات الموجوْد على نحو يكون فيه الوجود المباشر الماثل هناك لهذا الموجود ـ من حيث أنه لا يتقوم إلا داخل هذه العلاقة ـ وجوداً دخل عليه التوسط هو أيضاً، و «موضوعاً» بوصفه قد أحاط به الفكر. ولكن هذا التوسط في القياس يحدث بالمثل على «مراحل» متعددة نجد تعبيراً عنها في الأشكال المختلفة للأقيسة. وهو يبدأ بالتوسط الذي لا يزال مباشراً وخارجياً بين العلاقات ذوات الكيف الواحد التي لا يظهر فيها مع ذلك كل موجود إلا عن طريق وجوده الماثل هناك: وهذا هو «قياس الوجود الماثل هناك»، «قياس الوجود المتعينْ».

«والدلالة الكلية لهذا القياس هي أن المفرد، الذي هو بوصفه كذلك، علاقة لا متناهية بذاته، والذي لن يكون إلا شيئاً ما خارجياً، ينخرط بفضل جزئيته في الوجود هناك، وفي الوقوع داخل الكلية التي لا ينتمي إليها على وجه الخصوص بل يجد نفسه فيها داخل جملة روابط خارجية» (٣٥٣). إنه توسط ما يزال من حيث الماهية عرضياً، لأن الحد الأوسط الذي يشتمل عليه ليس هو «الجوهر» بعد، ولكنه الوجود هناك المباشر (المتعين) للموجود. وهو يكتمل في «قياس الضرورة» حيث يكون للتوسط من الآن فصاعداً «أساسه» في «مفهوم الشيء» ذاته (٣٦١) تماماً مثل «الروابط بين الحدود المقوِّمة للطبيعة الماهوية بوصفها مضموناً (٣٨٨) أي الوحدة الحرة للمفهوم، التي تتعين بوصفها «نشاطاً» (٣٩٣).

ولننظر الآن في بنية الموجود التي أعيد تجميعها على هذا النحو لكى نقرر ما يلي:

إن حركية القياس بوصفها إعادة تجميع تقوم بالتوسط تُفضي إلى حشد جميع تعينات الموجود في وحدة للمفهوم باعتبارها «طبيعة ماهوية» للموجود. وهي قوام الحد الأوسط الذي يقوم بالتوسط. وطالما أن هذا لم يتم حصوله،

فسيبقى المفهوم «تعييناً مجرداً»، ما يزال «مختلفاً»، بمعزل عن تعينات الموجود التي عليها أن تقوم بالتوسط، والتي يكون المفهوم برغم ذلك في الحقيقة هو وحدتها العينية (٣٩٦). ويبقى المفهوم طالما بقي كذلك وجوباً، أي اقتضاء أن يكون المتوسِّط جملته (المرجع نفسه)، «ولكن أشكال القياس المتباينة تمثل درجات اكتمال (تحقق) الحد الأوسط أو إضفاء العينية عليه». وفي القياس وحده يمكن للمفهوم أن يتحقق بوصفه «مبدأ». إنه الأساس الفعال والماهية الفعلية لجميع التعينات التي تتطور انطلاقاً منه. وفي «قياس الضرورة، تكون كل تعينات الموجود داخلة في توسط مع طبيعته الماهوية»، من حيث هي «أساسها الذي يدعمها»، ولم يعد هناك بعد الآن ما هو مباشر على نحو بسيط، أي ما لم يدخل عليه التوسط بعد. وم ثم «فقد اختفى الاختلاف بين الذي يتوسط والذي يدخل عليه التوسط».

فهذا الذي دخل عليه التوسط هو نفسه لحظة أساسية من لحظات ذاك الذي يتوسطه، وكل لحظة هي جملة من المتوسطات» (٣٩٦).

وهكذا يوجد المفهوم بوصفه كذلك متحققاً، إنه بدقة أكبر قد غدا واقعاً هو «الموضوعية» (المصدر نفسه).

(١٣)
العلاقة غير الحرة للمفهوم: الموضوعية

لقد أشرنا بسرعة فيما سبق إلى دلالة الموضوعية في سياق المنطق الذاتي وتفسير ما أوردناه يجب ألا يبدأ من الذات الإنسانية العارفة، كما لا يجب أن تفهم الموضوعية كما لو كانت في مواجهة تلك الذات. ومن المؤكد حقاً أن الموضوعية تقابل «الذاتية» بدرجة مساوية لتقابل الذاتية والموضوعية، بمقدار ما تمثل تلك الموضوعية في مواجهة «الشكل الكلي» للوجود بوصفه ذاتية (مفهوم ـ حكم ـ قياس)، وهو الشكل الذي رسمت خطوطه التمهيدية في القسم الأول من المنطق الذاتي الوجود المتعين الواقعي على نحو مجرد لهذا الوجود. ومن وجهة النظر هذه يجب أن يعرف المفهوم ونشوؤه في الحكم والقياس بوصفه «واقعاً» ما يزال مجرداً (٤٠٠). وقد سبق أن أشرنا إلى أن نفس الوجود الواعي المدرك يسمح بدوره بأضرب وأشكال متغايرة من الوجود المتعين، وحتى بإحداثها (أنظر ص ١٢٣). فالمفهوم على الرغم من أنه في ذاته ولذاته ليس إلا العيني (على نحو خالص بسيط)؛ إلا أنه مجرد أيضاً، ما دام ليس ماثلاً هناك (أي ليس متعيناً). وهو لا يصير موجوداً بالفعل إلا في شكل محدد من اكتسابه العينية. وتنتسب الموضوعية بوصفها وجوداً متعيناً للمفهوم، إلى «أشكال المباشرة» (٤٠٣)، تماماً مثلما يوجد في دائرة «الوجود» «الوجود المتعين البسيط» وفي دائرة الماهية «الوجود الخارجي ثم الواقع الفعلي والجوهرية» (المصدر نفسه).

ولكن المباشرة لها هنا معنى دقيق إيجاباً وسلباً: معنى إيجابي بمقدار ما نعني

انطلاقاً للمفهوم (انعتاقاً)، ووضعاً له متجهاً إلى الخارج.

ومن ثم يصبح وجوداً ماثلاً هناك متعيناً فعلياً ومتحققاً، ثم معنى سلبي بمقدار ما يكون هذا الوضع في الخارج ما يزال وضعاً أوّلَ دون توسط، وذلك يجذبه إلى اللاّحرية، ويتطلب كذلك أنماطاً أعلى من التحقق الذاتي لمفهومه.

فالموضوعية تعني إذن الوجود المتعين (الماثل هناك) للمفهوم، أي الموجود في حضوره هناك على نحو مباشر «داخل مفهومه»، لا بوصفه شيئاً ما بسيطاً بين أشياء أخرى، ولا بوصفه شيئاً يمتلك خاصيات كثيرة، ولا بوصفه علة فاعلة مع عوارضها، ولكن بوصفه تفريداً للمفهوم. وهكذا يكون الموجود متعيناً في علم الطبيعة على سبيل المثال: بوصفه عالَماً من الأشياء الميكانيكية لا تخضع أبداً للعَرَضية، خارج نطاق كل تحول لا ينبثق إلا من الخارج، وتلك كليةٌ تتطور وفقاً لقانونها الخاص، حيث يوضع كل تعين مفرد ويدخل عليه التوسط بواسطة «المبدأ» عينه، وتبعاً لهذا النمط فإن الموجود من حيث هو في ذاته كما هو لذاته، ابتداءً من لحظة تأسيس كل تعيناته داخل سلوكه الخاص وحده، ومن لحظة إلغاء كل حاجز وكل حد منطقي مضاد، وإعادة إقامته وفقاً لمشروعيته الخاصة، إنما يكون موجوداً مقبولاً أو مرفوضاً حسب قانونه الخاص. فالموضوعية هي «الموجود في ذاته ولذاته دون حواجز تحده ودون تضاد» (٤٠٥)[1]. وانتقال المفهوم الخالص إلى الموضوعية لا يخلق إشكالاً حقيقياً إلا لأن هيجل يضعه في المحل الأول متضايفاً مع انتقال المفهوم إلى «الوجود» في المنطق التقليدي، والانتقال من مفهوم الله إلى وجوده الفعلي

---

(١) والموضوعية إذن لن تدل على وجود أي موجود فردي كائناً ما كان. فهي تتطلب بالضرورة «جُمْلة» بُعْدٍ للموجود مغلق على نفسه، لأنه لا سبيل إلى وجود أي موجود جزئي دونما حدود أو تضاد.

و «الموضوعية لا توجد إلا باعتبارها كلاً أو نَسَقاً ولكنها «كُلٌّ» له طابع المباشرة و «عالم» الموضوعات. وستعطي التعيينات الأكثر دقة للموضوعية.. » العلاقات المختلفة التي يخضع لها كل عالم» (إردمان، مصدر سابق S ١٩١). ويشدد ن. هارتمان النَّبر أيضاً على أن مقولات الموضوعية هي «مقولات العالم».

على وجه الخصوص في الدليل الأنطولوجي (٣٩٩ وما بعدها موسوعة، ١١٥ وما بعدها)[1]. وكذلك لأن هيجل في المحل الثاني يقدم هذا الانتقال بوصفه «حلاً» حقيقياً حاسماً، بوصفه «تعييناً ذاتياً» للمفهوم في الوجود المتعين. فما الذي يعنيه باديء ذي بدىء هذا التعيين الذاتي للمفهوم في الوجود المتعين؟

إن المفهوم ينتقل «انطلاقاً من نفسه في الموضوعية» والوجود المتعين هو لحظة من المفهوم (موسوعة ١١٦)[2] فالمفهوم ينتقل انطلاقاً من نفسه في الموضوعية، والوجود المتعين هو لحظة من المفهوم (موسوعة ١١٦). فالمفهوم، أي الوجود في ذاته ولذاته بوصفه وجوداً واعياً مدركاً يجب إذن أن يتضمن مسبقاً في ذاته الوجود الماثل هناك، الوجود المتعين، الذي يمتلك مضموناً. ويفقد التضايف الذي نواجهه على هذاالنحو، أي تضايف «المفهوم والوجود المتعين» ما فيه من طابع المفارقة، إذا تذكرنا أن المفهوم هنا هو نمط للوجود نفسه، وأن الوجود المتعين مفسر بأنه نمط للسلوك. ويقول «المنطق» منذ البداية: «يتعين الوجود هناك والحياة والفكر. . الخ. من حيث الماهية في وجود هناك حي مفكر (أنا) الخ» (الكتاب الأول، ١١١) «فالتعيينات الكلية» البسيطة مثل الوجود المتعين والحياة والفكر لم تصبح بعد، «واقعية»، ولكنها لا تستطيع ـ توافقاً مع الاختلاف المطلق ـ أن توجد على وجه العموم إلاّ من حيث أنها واقعية reelle : «فالوجود لا يكون إلا مع السلب والحد، وكل تعين وكل حَمْلٍ منطقي هو حدٌّ وسلبٌ للوجود المحض «الخالص». وفي دائرة المفهوم يجد هذا «السقوط» عينه «للوجود» الخالص في الوجود المتعين تعبيراً عنه حينما يصير الكلّي جزئياً في التفرد: فكلية المفهوم المساوية لذاتها لا توجد بالفعل إلا في إضفاء الجزئية وهو الفصل (الانقسام) الأصيل ـ أي

---

(١) بورجوا، ص ٢٢٥، ٢٥٦.

(٢) بورجوا، ص ٢٥٦.

الحكم المنطقي(*) وبواسطة الاختلاف المطلق للوجود، يوضع الوجود المتعين، أو بدقة أكبر؛ الموجود المتعين ابتداء من الأصل. وفي دائرة المفهوم يحدد «التفرد» الوجودَ المتعين: «إن المفهوم حتى إذا كان صورياً يحتوي أصلاً وبطريقة مباشرة على الوجود.. من حيث أنه تفرد وسلب متعلق بذاته» (٤٠١).. والتعيين الذاتي للمفهوم في الموضوعية ليس شيئاً آخر غير نشوء الاختلاف المطلق: هو «سقوط» الوجود في الوجود المتعين وقد وقع ذلك حينما وجد الموجود. ولكن الوجود المتعين في هذا السياق لا يصبح الحدوث العَرَضي في كل آنٍ «بل» الواقع الفعلي «الذي دخل عليه التوسط، وأُلغِيَ ثم استُعيد، فالوجود المتعين هو الوجود وقد وُضِع في تمامه (٤١٢). ولم يعد التعين الذي يتقوّم به الوجود الماثل هناك في هذا السياق تعيناً سابقاً فحسب، فالوجود المتعين يستخلص كل تعين لوجوده المتعين من هذا الوجود، لأن المفهوم «من حيث أنه سلب هو في الحقيقة مطابق لذاته على نحو مطلق، وهو الذي يعطي ذاته تعيُّنها» (٤٠٠).

وتحتوي كلية المفهوم وفقاً لهذا التفسير في التفرد على «الوجود» بوصفه لحظتها «الحقة». وهي تفي أيضاً، إذن، عند هيجل بالمتطلَّب التقليدي لبرّانيّة الوجودِ بالنسبة إلى المفهوم. ومع الانفصال الأصلي للمفهوم في الحقيقة يُوضَع الوجود المتعين على نحو يجعل المفهوم «في مواجهة ذاته» (٤٠١) أي «يَتَخَارجُ» «ويُبايِنُ نفسه في الوجود المتعين. إلا أن هذا التخارج (المباينة)، أي ثنائية «المفهوم» «والوجود» لا يقع إلا داخل وحدة سابقة أصلاً تستدعي خارجاً عنها هذا المجيء للفصل الذي يقسم ابتداء من الأصل (أي الحكم Urteil وتتوسطه خارجها، إنها تنشأ «داخل» الوجود (وجود المفهوم نفسه، وليس في النهاية داخل النشاط الواعي المدرك للفكر الإنساني مأخوذاً من وجهة نظر الميتافيزيقا، ونظرية المعرفة أيضاً).

(*) الحكم عند هيجل Ur - teil كما سبق القول، انقسام ابتداءً من الأصل للمفهوم. وكلمة فَصْل العربية فيها معنى الحُكم (وفَصَل بين الخصمين، أي: حَكَمَ وقَضَى).

إلا أن الموضوعية باعتبارها على وجه الدقة التحقق الكامل للمفهوم، لا تمثل نمط الوجود المتعين الذي يتوافق معها في التحليل الأخير. وتلك النقطة حاسمة. . فهيجل متمسك أشدّ التمسك بالظاهرة الأولية للاختلاف المطلق بحيث يمنعه ذلك الاتجاه من أن يصل إلى وحدة مسطحة للتمزق الداخلي في الوجود.

فالمفهوم يكون متحققاً بالكامل في الموضوعية بحيث يتم إلغاء كل اختلاف بين ما يقوم بالتوسط وما يدخل عليه التوسط، فكل عَرَضٍ هو ضرورة تضع نفسها بنفسها، وكل تعين هو تعيين ذاتي، والموضوع بوصفه «شيئاً فعلياً يوجد بالفعل في ذاته ولذاته» هو المفهوم بالفعل في «جملته». كما أن موضوع العلم الرياضي الطبيعي «أي المادة» الفيزيائية الخالصة في وجودها الفعلي لن تعرف نقصاً أو غياباً، إنها لا تعود غير كاملة بمعنى أن شيئاً ما آخَرَ ما يزال قابعاً في مفهومها دون أن يتحقق فيها (كما هي الحال بالضرورة حينما يتعلق الأمر «بشيء» عيني!)».

«فالنَّقَاءُ» الخالص المجرد للموضوع الفيزيائي يستبعد كل غياب للعَرَض، إلا أن هذه الوحدة المباشرة، الخالصة الشاملة للموضوعية، هي على وجه الدقة نَقْصُها وغيابها!. ينقصها السلب، ولكن السلب ينتمي إلى ماهية الوجود الحق. والمطابقة الحقة بين الواقع والمفهوم، أي التحقق الحق للمفهوم لا يمكن أن يكون إلا تحققاً حراً، يتحرر فيه الوجود الواعي المدرك من السلب، في عين الوقت الذي يصير فيه حراً بالنسبة إليه، ويضعه من جديد خارج حرية ماهيته. بيد أن المطابقة، أو التكافؤ بين الوجود المتعين (الماثل هناك) والوجود في ذاته لا تكون ممكنة إلا على أرضية من عدم المطابقة، وعدم التكافؤ على مستوى الوجود. ولا تُخْلِي عدم المطابقة المكانَ للمطابقة بل يتم تجاوزها فحسب.

ولكن السلب قد اختفى داخل الموضوعية: فداخل الموضوع، يكون كل تعين تعييناً ذاتياً على نحو مباشر، وكل عَرَضية حادثة وجوداً موضوعاً على

نحو مباشر. ومع ذلك فإن الحرية التي تعد منذ البداية الماهية الحقة للمفهوم، تمضي فوراً في ذلك الطريق نحو الاختفاء؛ لأن هذه الوحدة المباشرة للوجود في ذاته وللوجود الماثل هناك تستبعد الحرية بالضرورة. فالحرية لا تكون ممكنة إلا في مواجهة حرة، في مجابهة بين «الوجود ووجوب الوجود»، حيث يجب أن تكون الحرية أيضاً شيئاً ما يفلت تلقائياً من إسار ذاته نحو قابلية حُرة للتعين، لذلك يجب أن يدخل أولاً في تلك القابلية. فوجود المفهوم «وجوداً حُراً لذاته» لا يكون ممكناً إلا عندما «تصير المباشرة الحد السالب الذي يضع نفسه في تضاد معه، وهو لا يمكن أن يتعين إلا بواسطة نشاطه» (٤٠٥ التخطيط لنا). ويقول هيجل لأن هذه الحرية على وجه الدقة تشكل ماهية المفهوم كذاتية، فإن «ذاتية المفهوم قد اختفت بإطلاق القول في الموضوعية، على الرغم من أن الموضوعية «في ذاتها» هي وجود متعين للمفهوم، ومن ثم فهي «في ذاتها» وجود متعين «واعٍ».

ولكن هذا السلوك المشروع للموضوعات، الذي يضع نفسه على هذا النحو هو مباشر بسيط «محايد» (غير مكترث) إلى درجة تجعل من العسير أن يظل سلوكاً، بل إن وجود المتعين يمكن أن يكون من جديد معرّفاً بأنه «تغايرٌ لا ينتمي إلى أي شيء» (٤٠٨). ولكي يشير هيجل إلى تلك الحركية التي تتصف بها الموضوعات فإنه يصوغ تعبيراً يقرع الآذان هو «الضرورة الحرة» (٤٢٤). وهي حرة لأن كل نشوء للموضوعات إنما يستجيب لقانون وجودها الخاص ولا تنشأ إلا خارجه (فالموضوع هو «في ذاته» المصدر الذي لا ينضب لحركة تتجدد دون انقطاع بواسطته هو). وهي ضرورية لأن هذا النشوء لا يحدث في مواجهة وعي فكري يتوسطه لأن الموضوع نفسه هو في التحليل الأخير «محايد» (غير مكترث) بالنسبة إلى نشوئه.

وفي هذا الغياب للحرية الذي تتصف به الموضوعية من ناحية أساسية ـ بل وفيه أولاً ـ تتأسس حقيقة أن الموضوعية ترجع في وجودها نفسه إلى ذاتية أخرى تتحقق فيها. فالموضوعية هي في ذاتها ولذاتها كما هي تماماً «في المفهوم»، ولكنها هي نفسها لا تدرك طبيعتها كمفهوم، والذاتية وحدها

هي التي تجعلها عارفة بذلك. وفي مصاحبة الذاتية تصل الموضوعية إلى الحرية بعد أن كانت بمفردها مفتقرة إلى الحرية، ومن ثم فإن وجود الموضوعية لا يتحقق إلا بالذاتية العارفة. وفكرة الحياة وحدها هي التي تسمح بمجمل هذه الصلات.

والآن، إذا كان الاختلاف المطلق هو بالفعل الظاهرة الأولية للوجود، فإن اختفاءه في المباشرة البسيطة للموضوعية لن يكون إلا نوعاً من الانتقال داخل نطاق النشوء، فالاختلاف يجب أن ينبثق من جديد داخل حركية الموضوعية. وانطلاقاً من الموضوعية نفسها، يجب أن «يؤسّس المفهوم من جديد ما لذاتيته من وجود حر لذاته، إنه يجب أن ينقسم ابتداءً من أصله لكي يستعيد «حرية الفردية» (٤٠٥) وما بعدها).

ومن الواضح أن التفسير اللاحق لحركية الموضوعية الذي يمضي من الموضوع الميكانيكي إلى الموضوع الغائي مروراً بالموضوع الكيمائي إنما يتطور وفقاً لهذا الرسم التحطيطي. ففي المرحلة الغائيّة، في الغاية «تنبثق ذاتية المفهوم الحرة من جديد. وسنغفل التفسير التفصيلي للحركة الميكانيكية والكيمائية، لنصل فوراً إلى الحركة الغائية التي يتحقق فيها الانتقال إلى «الوجود الفعلي الحر للمفهوم». ومن المسلّم به أن الغائيّة أيضاً هي سمة مميزة أنطولوجية للموجود في ذاته، وهي ليست حكماً «من أحكام الانعكاس»(*). وهي ليست من صنع الفهم الذاتي، ولكنها «الموجود الفعلي الحق في ذاته ولذاته» إنها «حكم موضوعي» (٤٤٢)، أي إنها فَصْلٌ (انقسام) ابتداء من الأصل Ur - teil للمفهوم نفسه. يتيح للمفهوم أن يبلغ وجودَه الخارجي الحر. وينشأ هذا الفصل الأصيل الجديد للموضوعية داخل علاقة الغائية. أنه يفجر الوحدة البسيطة المباشرة للموضوع، ولكن هذا التفجير نفسه يجعل

(*) حكم الانعكاس هو حكم يقرر علاقة موضوعه بشيء آخر أو بالعالم عموماً، مثل هذا الجسم ثقيل أو هذا الثعبان خطر، فهو حكم يعبر عن الارتباط بجاذبية الأرض أو بحاجات البشر ولا يقف عند المباشرة.

الأرض خالية أمام السلب الأنطولوجي «للضدّ» من أجل «سلوك سالب» (٤٤٣)، هو وحده الذي يجعل حرية الذاتية ممكنة.

وحينما يمتلك موضوع ذو وجود خارجي وجوده باعتباره غاية، فإنه يوجد من جديد من حيث هو موضوع داخل الاختلاف بين الوجود المتعين والوجود في ذاته، ويكون قد ألغى البساطة المباشرة «للبرّانية» الموضوعية، وصار يوجد بالفعل بوصفه «سلوكاً سالباً» بالنسبة إلى اعتباره الخاص. والحق أن عدم المطابقة المميز للوجود المتعين في كل آن عند إدخال علاقة الغائية، مطروح مباشرة في مواجهة الغاية: فالوجود المتعين ليس ما هو عليه فحسب إنه «يمتلك» غاية قد أُعِدَّ لها، وسيحقق فيها ذاتَه باعتباره موضوعاً. إن البساطه... ليست مطابقة لما هي عليه، وكذلك المفهوم، إنه نهب للشقاق الداخلي (٤٤٦). وينشأ الفصل (الحكم) الجديد في هذا التنافر والطرد خارج الذات، وبواسطة ذلك يتم إطلاق سراح الوجود في ذاته حراً: فالموضوع يكون «منعكساً في ذاته» وداخل هذا «الانعكاس الشامل للموضوعية على ذاتها»، ينبثق «الضد» والسلب في جوف الموضوعية، ويصبح التحرك المحايد وغير المكترث «الخالي من العلاقات» من جانب الأشياء الميكانيكية، بالنسبة إلى الأشياء الموجودة بالفعل داخل علاقة الغائية الآن «نشاطاً» وتعييناً ذاتياً «وانتحاءً واندفاعةً»(٤٤٣). والتحرك من حيث أنه كذلك يجد أمامه عالَماً موضوعياً يحيل نفسه عليه كما لو كان يحيلها إلى «مُعطى» يتجه هو «ضده». ويقابله في تضاد من حيث أنه «كل ما لم يوجد بعد.. وليس متعيناً ولم يتم النفاذ إليه» (٤٤٥). ولكن هذا المعطى الذي يواجهه هو من جانب آخر الموضوعية الخاصة اللصيقة بالنشاط الموجه ضده (لأن المعطى في هذه المرحلة هو الآن وجود متعين قد وُضِعَ ودخل عليه التوسط). والاتجاه العكسي الذي ينتحيه النشاط، والذي يقصد في المحل الأول تعيين المعطى غير المطابق والنفاذ إليه، والذي هو كُلٌّ لم يتعين بعد، ولم يتم النفاذ إليه بعد، وموجه ضد نفسه، ضد وجوده الحق المتعين المباشر، إنه طرد ـ ذاتي (تنافر ذاتي). وهذا الطرد الذاتي يجعل حفاظاً سالباً ممكناً من جديد. فالموجود يستطيع هنا

أن يتشكل متقوماً من حيث إنه، وحدة سالبة «في وجوده الحق لذاته». ولكن هذا التنافر (الطرد) في الوقت نفسه هو قراره (أو حلوله) في ذاته الحقه، المنتميه إلى الموضوعية الساقطة في المباشرة البسيطة «هذا الطرد هو القرار (الحل) بوجه عام لعلاقة الوحدة السالبة بذاتها، وهو الذي يجعل منها تفرداً يستبعد ما عداه، فبواسطة هذا الاستبعاد تنحل عُراها وتتفكك أواصرها لأنها تعيين ـ ذاتي، ووضع لذاتها بذاتها (٤٤٦). إن الموضوع حينما يقوم بتقسيم وجوده المتعين الحق وحينما يضع وجوده المُعطى البسيط في تضادّ مع نفسه باعتباره غير مطابق، ويضعه باعتباره واسطة (أو وسيلة) يجب أن تتجه الغائية ضدها لكي تتجاوزها باعتبارها افتراضاً مسبقاً بسيطاً لتحقيقها، فإن الموضوع يصل من ثم إلى تعيينه الذاتي الخاص: «ويمكن إذن تعريف حركة الغاية، بقولنا إنها تميل إلى تجاوز افتراضها المسبق، أي مباشرة الموضوع، وإلى أن تضعه كموجود متعين بواسطة المفهوم» (٤٤٥). وعبارة «متعين بواسطة المفهوم»، لا تعني فقط اعتباره موضوعاً مُعطى مباشراً بسيطاً كما هو في مفهومه (مثل الموضوع الميكانيكي الآلي) بل اعتباره أيضاً متعيناً في وجوده المعطى، كشيء ما، لا يوجد أبداً على نحو مباشر، ويجب دائماً أن يصير ما كان عليه مع ذلك منذ البداية وفق مفهومه وغائيته. فتحرك الموضوع المتعين من ناحية غايته هو إذن كما يقول هيجل «صيرورة لما قد صار، وهو ولا يستدعي إلى الوجود الفعلي إلا ما قد وجد فعلاً من قبل» (٤٥٣). وبعد التحقق الفعلي العيني لهذه الواقعة يجب الكشف عن أن علاقة الغائية الحقة هي تعيين للموجود نفسه على وجه الاطلاق، ويمكن القول إنه داخل علاقة الغائية، يمضي الوجود المتعين للموضوعية في طريقه نحو الاكتمال (الإنجاز) فهي إذن الجانب الأكثر «موضوعية» في «الموضوعي»، في الشيء ذاته الذي يوجد بالفعل في ذاته ولذاته. وتعبر علاقة الغائية منظوراً ـ إليها من هذه الزاوية ـ في الوقت نفسه عن قابلية الموضوعية للحركة، قابلية لا تكف عن الحركة وتحتفظ بنفسها دائماً في غياب الحرية، داخل الواقع المباشر للاختلاف المطلق الذي يستنفد كل موضوع ويكتب عليه الهلاك لأنه ليس مطابقاً

(مستوعباً لمفهومه) من الناحية الأنطولوجية. «إن ما هو مطلوب لتحقيق غاية وما يشكل من حيث الماهية واسطة «وسيلة» (أو يجب اعتباره كذلك) هو تبعاً لتعريفه نفسه، مَقْضِيٌّ عليه بالاختفاء. ولكن الموضوع نفسه الذي يجب أن يتضمن الغاية التي تحققت وحينها يمثل الموضوعية، مقضي عليه هو أيضاً بالاختفاء، إنه ينجز (يحقق) غايته، لا بواسطة المحافظة الخامدة الهادئة على وجوده المتعين، ولكن بالقدر الذي يتلاشى فيه» (٤٥٥، التخطيط لنا). وحركة صيرورة هذا الضياع وحدها هي التي تضع الموضوعية في مكانها الصحيح. ويقدم هيجل هنا مثالاً: لا يكون المنزل منزلاً إلا بـواسطة استعمالٍ واستهلاكٍ (بالمعنى الحرفي أي طلب الهلاك) دائمين، وهو يظهر على أنه غاية بالنسبة إلى الأدوات والمواد المستعملة في بنائه، ولكنه أيضاً غاية متحققة، وذلك على وجه التحديد من حيث أنه مسلم إلى «الاستهلاك» و«الإتلاف». ومثل هذه الموضوعات لا تحقق مصيـرها إذن إلا بفضـل الاستعمال والاستهلاك ولا تناظر ما يجب أن تكون عليه إلا بفضل نفيها (٤٥٥).

ويتضح من ذلك أنه داخل نطاق الموضوعية بالمعنى الدقيق ليس ممكناً على الإطلاق تحقيق الغاية، وأنه يجب القول إن كل الأشياء ليست إلا وسائل (وسائط) وهي بذلك مقضيّ عليها بالفناء. وطوال ظهور الغاية نفسها داخل بُعْدِ الموضوعية فإنها تبقى متروكة للطابع الأنطولوجي لهذه الموضوعية وهو إذعانها لأن تكون افتراضاً ضمنياً مسبقاً (المصدر نفسه). ومن ثم فالموضوعية من ناحية تكـون قد وصلت إلى وجـودها الحق: «فـالفصل أي الحكم (الانقسام الأصيل) والحل (القرار)، أي هذا التعيين للذات، هو برانية المضوع التي لا يوضع سواها، حيث يجد الموضبوع نفسه خاضعاً على نحو مباشر للغاية، وليس أمامها أي تعيين آخر يضادها إلا فناءُ (عَدَم) الوجود في ذاته ولذاته» (٤٥٧). ومن ناحية أخرى على الرغم من ذلك فبما أنّ المفهوم يوجد بالفعل كغاية داخل الموضوعية (ومن ثم كموضوع موجود)، نتيجة لانقسام الموضوعية إلى واسطة (وسيلة) وغاية، فلن يكون وجود الذاتية الحر

لذاته متعيناً فحسب «بوصفه وجوباً للوجود وانتحاءً (مَيْلاً)، بل متعيناً بوصفه كُلاً عينيّاً في هوية مع الموضوعية المباشرة» (٤٥٩). ولأن الغاية (أي وجود الموضوع في تحققه «اكتماله») منفصلة كذلك تماماً عن الوجود المعطى المباشر البسيط للموضوع (وليس الموضوع إلا افتراضاً مسبقاً، إلا وسيلة لغاية)، ولأنها ليست في هذا الانفصال على الجانب الآخر من الموضوع، فإن كل ما يسير من المعطى المباشر إلى الغاية الموضوعة إنما يشكل حركة مجموعٍ مغلقٍ على ذاته، حيث يمضي الموضوع نحو أن يتقوَّم بوصفه وحدةً عينيّة للواسطة (الوسيلة) والغاية، بوصفه «كلاً عينياً».

فالمنزل مكتمل البناء المأهول بالسكان ليس دائماً إلا وسيلة لغايته، إنه يوجد فقطِ من أجل غايته في حركـة «الاستعمال والاستهلاك»، بَيْد أن الغاية ليستَ متحققة أبداً، ولا معطاة أبداً فيه. ومع ذلك ففي الكل العيني للمنزل المأهول بالسكان تكون الغاية ماثلة هناك منجزة فالهوية لذاتها (المفهوم كغاية) توجد بالفعل على وجه الدقة في قابلية الموضوع للحركة كما هو عليه رجوعاً إلى غايته، وهي هوية متميزة من «موضوعيتها في ذاتها» وداخلةً في وحدة عينية معها على الرغم من ذلك (٤٦٠).

(١٤)
الواقع الحر الحق للمفهوم ـ الفكرة

عندما نقوم بتلخيص بنية الموضوعية التي حصلنا عليها الآن فإننا نحصل على اللوحة الآتية:

تتفكك البساطة المباشـرة للشيء في ذاته ولـذاته، (الموضوع الآلي «الميكانيكي»)، يتفكك: ويعرض الوجود الخارجي للموضوع اختلافاً بالنسبة إلى مفهومه، فله الآن «غاية» ليست معطاة مباشرة داخله، ولكنه يوجد بالخارج من أجلها، وهي من ناحيتها التي تحرك الموضوع، وتعين اتجاه حركته وهدفها. كما أن الموضوع الحاضر مباشرة ليس بالنسبة إلى غايته إلا «افتراضاً مسبقاً» بسيطاً برّانية يجب تجاوزها، في حركة علاقته الغائية. وفي هذا الاختلاف على وجه التحديد تتقوّم وحدة الموضوع الحقة، لأن هذه الغاية ليست شيئاً غريباً عليه، ليست ما وراء، بل هي مفهومه الحق وتحقق وجوده في ذاته، وهو تحقق لا ينشأ إلا في السياق المغلق لهذه الحركة. إلا أن العلاقة الغائية للموضوع أي وضعه بوصفه شيئاً ما يتجه وفقاً لماهيته «نحو شيء ما. .» هي التي تشكل ماهية الموضوعية من حيث هي كذلك، إنها «تعيينها الذاتي» (٤٦٠). «فللمفهوم إذن طابع جوهري لوجوده من حيث أنه هوية لذاته، مختلفة عن موضوعيته في ذاتها، وعن امتلاكه بذلك برانية مع بقائه داخل ذلك الكل الخارجي وذلك الطابع هو الهوية التي تعين البرانية تعييناً ذاتياً»، «فالمفهوم إذن هو الفكرة» (٤٦٠). ووفقاً للعرض الذي قدمناه، تصبح الفكرة على نحو شديد الدقة نمطاً (شكلاً) لوجود المفهوم وجوداً

خارجياً أو هي بإيجاز «تحققاً» للمفهوم تنفيها «يوجد المفهوم متحققاً» (موسوعة ١٢٨ وما بعدها)[1]. إنها التعبير عن «المفهوم الموضوعي الواقعي» (٤٦٢)، وهي بألفاظ أخرى، التحقق المتشاكل «المطابق» الحق، للمفهوم. ولكنها ليست على الإطلاق كلية صورية، أو جوانية محضة أو ذاتية فللفكرة موضوعية وبرانية، ولها في جميع الأحوال برانية لا تتعين إلا بها نفسها. واستباقاً للأشكال العينية للفكرة نقول لتوضيح تلك العلاقة إن الحياة على سبيل المثال «فكرة»، لأن الحياة توجد بالخارج وفقاً لنمط الاختلاف المطلق بين النفس والجسم (أو بعبارة أخرى بين الأنا والعالم)، على نحو لا توجد فيه حياة إلا باعتبارها وحدة لهذا الاختلاف فالحياة توجد بالخارج على نحو يكون فيه الجسم والعالم بوصفهما موضوعيتيْ النفس «مطابقين» أي «مشاكلين» للأنا، بحيث «تمتلك» النفس جسمَها ويمتلك الأنا عالَمه: أي أنها تتخلل الجسم وتنفث فيه الحياة في جميع الأجزاء، وليست موجودة من حيث أنها «وجود ماثل هناك أيّاً كان» محايد وغير مكترث، كما أن الحياة توجد على نحو لا تكون فيه أبداً معطى بسيطاً، بل تكون على الدوام شيئاً يتجه نحو «غايته»، وبحيث لا تكون واقعة أنها معطاة «إلا افتراضاً مسبقاً في كل آن يجب أن يفترض بالنسبة لما يجب أن تكون بمقتضى تعيينها الداخلي الحق. وذلك السياق المغلق لهذه الحركة هو الذي يتكون بأكمله في الاختلاف بين الذاتية والموضوعية، وهو اختلاف يعدّ بمثابة وحدة داخل شفافية فعل الوعي وحريته. وهذا هو السياق الذي يشكل «الفكرة» بوصفها «حياة».

وهذا الضرب من الوجود الفعلي يعتبر إذن «الوجود الحق» (٤٦٥). فالوجود قد اكتسب معنى «الحقيقة» (٤٦٤)، وهذا التأكيد يستحق التوضيح بطريقتين:

١ - إلى أي مدى يمكن تعريف الحقيقة بأنها طابع للوجود؟

---

(١) موسوعة هيدلبرج S ١٦٣. بورجوا، ص ٢٦٧.

٢ ـ إلى أي مدى يمكن للمفهوم من حيث أنه فكرة أن يؤدي وظيفته على وجهها باعتباره حقيقة الوجود؟

١ ـ عند هيجل عقيدة أساسية بين عقائد أخرى يصرُّ عليها دائماً مؤداها أن الحقيقة طابع للوجود وليست طابعاً للمعرفة. ونقدم هنا بعض تصريحاته ذات السمة المميزة: «أنا آخذ الحقيقة بأكثر معانيها دقة، ويعني ذلك أنها تسمح للموضوعات أن تصل أو لا تصل إلى ذواتها أنفسها، ومن الممكن أن توجد بالخارج موضوعات غير حقيقية، ويمكن أن نمتلك عنها تمثُّلاً دقيقاً، ومع ذلك فمثل هذا الموضوع لا يوجد كما يجب أن يوجد، أي مطابقاً لمفهومه» (خطابات ٢، ٢٨٥)[1]. «الحقيقة مفهومة بادىء ذي بدء على أنها معرفة كيف يكون شيء ما. ومع ذلك فليست الحقيقة هنا إلا علاقة بالوعي أو حقيقة صورية، أي دقة بسيطة للوقائع، أما الحقيقة بالمعنى العميق لتلك الكلمة فهي أن تكون الموضوعية مطابقة للمفهوم. وهذا المعنى العميق للحقيقة هو المقصود عندما يتعلق الأمر بوضع حقيقي أو برائعة فنية حقيقية. فهذه الموضوعات تكون حقيقية حينما توجد كما يجب أن توجد، أي حينما يطابق واقعُها مفهومَها» (موسوعة، ١ ـ، ٦١٥؛ S ٢١٣، إضافة. أنظر أيضاً المصدر نفسه ٦١٤، «والمنطق» ٢، ٣٨٤).

ونجد هنا إشارة إلى المعنى الأدق لحقيقة الوجود. فالكلام يدور على «مُشَاكَلَةِ» الواقع للمفهوم، على مشاكلة «الوجود» (من حيث أنه وجود ماثل هناك، وجود مُعطى) للوجود في ذاته ولذاته، ولا ينبغي بالتأكيد أن تأخذ هنا طابع الإلزام (الوجوب) بمعنى المعيار النافذ، بل بمعنى تعيين باطنٍ (مُحايِث) في وجود الموجود. ودون الذهاب بعيداً، فمن الواضح أن هذا المفهوم للحقيقة يتأسّس على الاختلاف المطلق: فلأن الوجود يحمل داخله التمزق والسقوط، والعَرَض وكل ما يجعل منه وجوداً ماثلاً هناك مفتقراً إلى «المطابقة»، ولهذا السبب وحده، يمكن للوجود أن يكون حقيقياً أو غير

---

(١) خطابات إلى دو بوك في ٣٠ يوليو ١٨٢٢.

حقيقي. ولا تعني الحقيقة ـ بوصفها «مطابقة» الواقـع للمفهوم ـ الهـوية البسيطة المباشرة (التي تجد نفسها مستبعدةً بواسطة الطابع المطلق للاختلاف، وبواسطة «الحرية»، كتعيين ماهوي للوجود الحق) بل إنها لا تستطيع أن تكون إلا وحدة تخفي دائماً الاختلاف داخلها، بل وتتضمنه داخلها كحركة، وتخضعه دائماً لكي تطلقه في سمات جديدة (وعلى هذا النحو لا يتطابق في الإنسان «الحقيقي» نفسه وجسمه دائماً بطريقة بسيطة مباشرة، إنهما بالأحرى يعملان على أن يتناغما ويتلاءما في كل لحظة من الحركة التي تشكل حياة هذا الإنسان». ولهذا السبب تكون الحقيقة عند هيجل من حيث ماهيتها عملية أو حركة: «ليس الحق شيئاً يتصف بالسكون، ويوجد ببساطة، فهو لا يُوجـد بالفعل إلا متحركاً حياً، إنه التمايز الدائم، والتقليل الدائم للتمايزات في شيء ما يتصف بالتفرد» (خطابات ٢، ٢٨٦). «أنا أعرف الحقيقي بمعنى المطلق الفلسفي، بأنه ما يكون عينياً في ذاته، أي بأنه وحده التعيينات المتضادة، وعلى هذا النحو يظل التضاد ماثلاً في الوحدة، أو بعبارة أخرى أنا لا أعرف الحقيقة بأنها شيء ساكن ثابت، بل بوصفها حركة بل بوصفها في ذاتها حياة» (خطابات ٣، ١٨)[1].

وتأسيس مفهوم الحقيقة على الاختلاف المطلق بواسطة تفسير الخطأ (الأُغلوطة) الذي يدخله هيجل على وجه التحديد عند انتقال الموضوعية إلى الفكرة سيظهر هناك على نحو أكثر دقة ووضوحاً (أنظر الموسوعة ١، ٦١٤ وما بعدها، S ٢١٢ إضافة). فإذا كان الواقع في مواجهة المفهوم الخالص هو بالضرورة آخَرية واختلاف بالنسبة إلى وجوده في ذاته بالمعنى الدقيق، وإذا كان هذا الاختلاف مطلقاً فلن تكون الحقيقة ممكنة إذن إلا على أساس ضدها، فليست هذه الآخرية نفسها شيئاً غير اللاحقيقة، وهي لا حقيقة من الناحية العملية ميتافيزيقية لا بدّ من تجاوزها، فهذا التجاوز وحده هو الذي يتيح الحقيقة ـ بوصفها تكييفاً للواقع ـ الذي هو في ذاته مفتقر إلى الحقيقة

(١) خطابات إلى دو بوك في ٢٩ إبريل ١٨٢٣.

ليطابق المفهوم. وإلى المدى الذي تشكل فيه الآخرية وتجاوزها النشوء الباطن (المحايث) لكل موجود، فإن الوجود إن صح القولِ سيضلّ طريقه إلى نفسه وهو يسقط في واقع الآخرية، ولا بد من تجاوز ذلك لكي يرقى إلى مستوى الحقيقة. إن الفكرة هي التي في مسارها تعطي لنفسها هذا الوهم، وتضع آخرَ في مواجهتها، فمهمتها إذن هي تجاوز ذلك الوهم، ولا يمكن أن تولد الحقيقة إلا بواسطة ذلك الخطأ، وهنا يكمن سرُّ مصالحتها مع الخطأ والأشياء المتناهية. فالآخرية والخطأ من حيث أنهما متجاوزان، يتكشفان على أنهما لحظتان ضروريتان من الحقيقة، لأن الحقيقة لا توجد إلا في تشكيل ذاتها، أي لا توجد إلا بوصفها نتيجة فعلها الخاص» (٦١٥). فهناك أيضاً في الفكرة وفي الوجود الحق، قَدْر من اللاحقيقة (مثلما تشتمل «الماهية» على غير الماهوي أي على الظاهر). إن الفكرة تحتوي على تضادٍ هو أشدّ التضادات الممكنة فظاظة ووعورة، وأكثرها تدفقاً بالحركة.

٢ ـ وابتداء من الآن، فقد أوضح ما سبق إلى أي مدى تنجز الفكرة هذا الطابع الذي تتميز به الحقيقة، فالموضوعية ماثلة هنا داخل مطابقة لمفهومها، وهي مطابقة مسبقة وليس لها «طابع جوهري إلا داخـل هذا المفهـوم» (٤٦٥). فالموضوعية من حيث أنها واقع الفكرة هي منذ البداية «ما يجب أن توجد عليه، فلا توجد برانية إلا وهي متعينة بواسطة المفهوم ومندمجة في وحدته السالبة» (٦٤٥). وليس الجسم إلا جسماً ينتمي إلى نفسٍ بعينـها. ولا يعني ذلك أن الموضوعية حاضرة دفعة واحدة كما يجب أن تكون، بل على العكس، فهي في مواجهة المفهوم تكون وتظل شيئاً آخر، في تضاد وسلب. إنها لا تكون أبداً ما يجب أن تكون عليه في ذاتها ولذاتها دفعة واحدة، ولكنها لا توجد على وجه الدقة إلا بوصفها هذا السلب لوجودها في ذاته ولذاته. إنها ليست أي وجود يوجد بالخارج لذاته، فهي لا توجد إلا بوصفها صيرورة (٤٦٦)، بوصفها صيرورة ما هي عليه في ذاتها ولذاتها، صيرورة لا تتوقف أبداً، فالحق أن وجودها في ذاته ولذاته هو هذه الصيرورة:

«إن هوية الفكرة مع ذاتها ليست إلا عملية (هي والعملية شيء واحد)» (٦٤٤). ويجب علينا الآن أن نحلل في إيجاز هذا الطابع الذي تتخذه حركة الفكرة[1].

إن الفكرة من حيث هي «وجود حق» يجب أن تعرض أيضاً البنية الكلية لحركية الوجود عموماً في كل نقائها، أي متحررة من الأشكال المصطنعة (الخادعة) التي يعطي بها المفهوم اختلافاته»، أي متحررة على سبيل المثال من رابطة العِلية ومن العِلية المتبادلة بين الجواهر المستقلة ذاتياً. . إلخ. ومن ثم فلكي تتعين الفكرة بمزيد من الدقة، بوصفها «عملية» يلجأ هيجل إلى تعيينات الوجود بوصفه حركية على وجه العموم وهي تعيينات معطاة أصلاً:

واقعة البقاء داخل مستقره في الآخريه، وصيرورية لذاته أي الوجود بالفعل (energeia) في وجوده لذاته أي الوجود بالقوة (dynamis). ولهذا السبب البسيط تكون «هوية» الفكرة هوية «حُرّة ومطلقة» إلى المدى الذي تكون فيه سلباً مطلقاً» (موسوعة ١٣٢)[2] إلى المدى الذي تتعين فيه هي نفسها في الموضوعية، (المصدر نفسه).

والسلب الذي تمتلكه تلك الفكرة داخل الموضوعية مطلق، بموجب أنه يؤلف الوجود الحق للموضوعية: فالموضوعية هي بموجب وجودها الحق «مادة» بسيطة للفكرة (٤٦٦)، وهي لا تجد على وجه الدقة تحققها الخاص إلا في واقعة أنها واسطة (وسيلة)، تتلاشى في إنتاج شيء ما، أي في واقعة «إضفاء طابع الغاية عليها». ومن ناحية أخرى فإن الذاتية لا تصل إلى وجودها الحر في ذاته إلا داخل هذا الاختلاف مع الموضوعية: «لا تستطيع أن تصل إلى حقيقتها إلا من حيث أنها الدافع الذي ينحو إلى إلغاء هذا الانفصال» (٤٦٦)، لأنها لا تكون حقيقة إلا في تجاوز انعدام الحقيقة.

---

(١) فيما يتعلق بطابع حركية «الفكرة» وتعيين الفكرة المباشرة على أنها «حياة» ترتكن عليها، [أنظر هـ. جلوكنر: المفهوم في فلسفة هيجل ١٩٢٤ ص ٦٠ وما بعدها].

(٢) موسوعة هيدلبرج ٢ S ١٦٤ بورجوا، ص ٢٦٩.

وهي لا تستطيع أن تكون داخل مثواها إلا في الآخرية. ولا تكون حرية الوجود الواعي ممكنة إلا ضد هذه الضرورة المتناقضة وفي الارتباط بها: «ومن وجهة نظر الحرية التي يصل إليها المفهوم في الفكرة، فإن الفكرة تحمل في ذاتها تضاداً قاطعاً يبلغ أقصى درجة ممكنة من القطع، واستقرارها ماثل في الثقة والطمأنينة التي تنتج بهما هذا التضاد ثم تتخطاه وتقهره دائماً لكي ترجع فيه إلى ذاتها» (٤٦٧).

وعن هذه الحركة المزدوجة للفكرة ـ التي تتمايز إلى موضوعية ثم تتجاوز داخل نفسها ذلك التمايز ـ يقول هيجل في الموسوعة (١٣٢[1]، المجلد ١، ٤٤٩، S ٢١٤) إنها «ليست زمانية ولا منقسمة ولا متمايزة على أي نحو كان» (التخطيط لنا). وينبغي علينا أن نوضح بإيجاز هذا التعريف الذي يبلغ أقصى درجات الغموض واللّبْس. إن ما يعنيه هذا التعريف يقوله لنا هيجل في الموضوع نفسه: «الفكرة في حركتها هي» المفهوم الذي قد امتلك القدرة على إنتاج نفسه في موضوعيته، والموضوع الذي يوجد (أي يكون) في صميمه على نحو غائي هو ذاتية من حيث ماهيته» والنَّبْر يقع هنا على فِعليْ الملكية والكينونة. وإلى المدى الذي توجد فيه الفكرة وجوداً خارجياً يكون هذا الاختلاف أمراً واقعاً، ويكون انفصال الاختلافات وإعادة توحيدها قد امتلك حدوثاً فعلياً: (وإلى المدى الذي توجد فيه الحياة بالفعل فهي تحيا دفعة واحدة في الوحدة المتمايزة للنفس والجسد وفي حركتهما النوعية). وما يكون أمراً واقعاً، وما امتلك حدوثاً فعلياً ويجري على نحو ما قد نشأ وحدث من قبل ـ فهناك دائماً شيء ما في عملية نشوء هو شرط وأساس للحركة العينية الواقعية لما يوجد بالفعل كفكرة وبحيث يظل ما نشأ من حيث هو كذلك حاضراً ماثلاً دائماً. وبهذا المعنى يعرف هيجل بعد ذلك الفكرة على أنها ما هو «حاضرٌ حقاً» (موسوعة ١، ٦١٦، S ٢١٣، إضافة).

وليس إذن لما تتصف به حركة الفكرة من لا زمنية طابع خارج الزمان أو فوقه على الإطلاق. ويصبح ذلك واضحاً تماماً عندما يعرض هيجل للزمان في

---

(١) موسوعة هيدلبرج S ١٦٤ بورجوا، ص ٢٦٩.

«فلسفة الطبيعة». فهو هناك يفرق تفرقة دقيقة بين الزمانية النوعية للفكرة وبين زمانية الطبيعة. وهيجل يعرف «زمانية» الفكرة بأنها «أبدية» ويقول عنها: «ومفهوم الأبدية لا يجب مع ذلك أن نتعقله على نحو سلبي بوصفه تجريداً للزمان بحيث توجد الأبدية بالفعل - إن جاز القول - وجوداً خارجياً بالنسبة إلى الزمان» (الموسوعة المجلد ٢، ٢٥٤ S ٢٥٨). غير أن الأبدية لن يقل اعتبارها لذلك خلواً من زمان طبيعي (المصدر نفسه ٥٥ التخطيط لنا)، وهي بهذا المعنى «لا زمنية مطلقة». بيد أن ذلك ليس إلغاءً للزمان بل أعلى تحقق له. فالأبدية خِلْوٌ من الزمن الطبيعي بموجب أنها هي الزمان، لا أي زمان كان، ولا «الآن» فقط، ولكن الزمان بما هو كذلك، أي مفهوم الزمان. ومفهوم الزمان يتعلق هنا بالمفهوم عموماً، بالمفهوم الأبدي، بل يتعلق اعتماداً على ذلك بالحاضر المطلق أيضاً. ولن تكون الأبدية أكبر مما كانت، لأنها تكون فحسب (المصدر نفسه التخيط لنا). وبالطريقة نفسها ستكون الفكرة متعينة الكيف بأنها خلو من العملية (سياق الحركة)، لا لأنها شيء ساكن بل لأنها هي نفسها الحركة. وبالمثل لأنها لا تحيا إلا باعتبارها عملية (سياق حركة)، فهي نفسها خلو من العملية، أي أنها ليست «متضمنة» في العملية، وليست «جزءاً» من العملية. «الفكرة.. توجد فوق الزمان لأنها هي نفسها مفهوم الزمان، إنها أبدية في ذاتها ولذاتها، وليست متضمنة في الزمان لأنها لا تفقد نفسها في هذا الجزء من العملية الذي يخصها» (المصدر نفسه ٥٦). ولكي نفهم جيداً هذا العرض للزمان الذي يقدمه كتاب فلسفة الطبيعة، يجب أن نأخذ في الاعتبار أن هيجل لا يقصد أولاً إلاّ «الزمان الطبيعي»، وعلى هذا النحو كان العرض لا يفتقر إلى تدليل بمقتضى البعد الذي تناقشه فلسفة الطبيعة[1].

بيد أن حركية الفكرة تحقق في عين الوقت المطلبَ المرتبط منذ البداية

---

(١) سنحاول في الفصل ٢٤ أن نقدم عن الزمانية غير الطبيعية توضيحات أوسع.

بالحركية الحقة، أي أن ما يتحرك داخل هذه الحركة يبقى في مثواه، لدى ذاته بالكامل، ولا يصل إلى ذاته إلا داخل هذه الحركة.

إن هذه الحركة ليست إلا تطوراً أي تكشُّفاً Entwicklang لما كان من قبل في «ذاته»، وهو تطور (تكشّف) يمثل في الوقت نفسه تحقق واكتمال ما هو في ذاته. «إنه دائب العمل حتى في قلب النبات.. إن دافعاً يدفع به إلى النمو. دافع لا يمكن أن يستقر قراره على البقاء داخل ذاته.. وذلك الذي ينتجه هو كثرة من الأشياء، ولكنها متضمنة جميعاً مرة واحدة في البذرة غير المتطورة (التي لم تفضّ مكنونها) مُغَلَّفة ومُغْلقة على نحو مثالي.. والثمرة هي التخارُج الأعلى، الغاية المحددة مقدماً، أو بعبارة أخرى إنها ما ينتج البذرة، أي العودة إلى الوضع الأول. إن البذرة تريد أن تنتج نفسها، أن تعود إلى ذاتها. وما تمتلكه داخلها يجد نفسه مبعثراً ثم يتجمع في الوحدة ذاتها التي تشكل هي جزءاً منها (تاريخ الفلسفة المجلد الأول، ٣٥). ويشير هذا المثال عن حركة النبات بوضوح إلى أننا لا نجد فيه بَعْدُ تمثيلاً للنمط الأعلى من الحركة، لأنه على الرغم من أن البداية والنهاية والبذرة والثمرة لكل منهما عين الطبيعة (المصدر نفسه) فهما ما يزالان «صنفين من الأفراد». وبهذا المعنى لم تصبح الحركة مغلقة بعد، ولم تصبح بعد مستقرة تماماً في عقر ذاتها. فلن يكون الأمر كذلك إلا «حينما تنطبق النهاية على البداية»، حينما يكون «الآخر» الذي تصل إليه هذه الحركة في كل مرحلة من مراحلها هو الشيء نفسه، الذي كان بالنسبة إليه «آخر»، وعند ذلك فقط يكون ما يتحرك قد بلغ مثواه الذاتي حقاً في آخره (المصدر نفسه). ولكن حركة الروح العارفة بذاتها هي وحدها التي تقدم هذه البنية ـ المعرفة التي تدرك بها الروحُ نفسَها وتدرك أشكالها الحقة ومساعيها الحقة. (وهنا حيث المسألة مقصورة على تقديم رسم تمهيدي لأبنية الحركة، لن نقوم بتعميق ما يفهمه هيجل «بالروح». ويكفينا أن نشير إلى الروح بوصفها الموجود الذي يكون موضع وجوده الخارجي (الموضوعية ـ العالم) هو ذاته الخاصة، ويسلك إزاءها وفقاً لنمط الوعي المدرك). «وليست حركة الروح هذه إلا الحدْس الأبدي لذاتها في الآخر»

(موسوعة ١٣٢)[1] ونتيجة لذلك فهي تحقيق المكوث في مثوى ذاتها داخل الآخرية.

وبالإشارة إلى الأنماط المختلفة الممكنة للحركية نكون قد استبقنا بخطوات واسعة تقديم صورة تمهيدية للمراحل التي تعقب شرح الفكرة. وقبل أن ندرسها بتفصيل أكبر سنلخص بإيجاز السمات المميزة للفكرة التي سبق لنا معرفتها:

يورد هيجل من الناحية الرئيسية تعيينين يعتبرهما: «أدق تعيينين للفكرة»:

١ ـ هوية المفهوم والموضوعية بوصفها هوية كلية.
٢ ـ العلاقة بين الذاتية لذاتها والموضوعية التي تتميز منها بأنها عملية (سياق حركة) (٤٦٦).

فالموجود كفكرة يكون قد أدمج من جديد في وحدة وجوده «كل التعيينات المختلفة ـ لوجوده الخارجي وكل من التضادات وكذلك الوجود الخارجي للجزئي»، بحيث يوجد الآن من حيث الماهية «كمساواة لذاته»، وتكون الحياة كذلك «كلية حضور البساطة داخل تكثُّر البرّانية» (٤٧٢)، وكما أن التعينات الخارجية المتنوعة للكائن الحي لا توجد بالفعل إلا «كحالات» للكائن الحي الذي يوحدها. ولا يجب تفسير كلية الحياة ابتداء من المفهوم المجرد للمنطق الصوري، فهي ليست مؤسسة بالأحرى إلا في الكلية العينية للفكرة. ويصرح هيجل في الموسوعة بصدد ما يتصف به الموجود من عينية، وهو ما فرغنا تواً من تقديم صورة تمهيدية له، بأن «الوجود المعزول هو جانب من جوانب الفكرة، وهو لذلك في حاجة إلى أشياء واقعية أخرى تعرض نفسها، إن صح القول، على أنها موجودة بالخارج وعلى وجه الخصوص لذاتها، ولا يستطيع المفهوم إلاّ أن يتحقق في مجملها وفي علاقتها» (١٢٨

---

(١) موسوعة هيدلبرج S ١٦٤ بورجوا، ص ٢٦٩.

وما بعدها)[1] ولا يستطيع «الشيء الموجود بالخارج» على سبيل المثال أن يكون فكرة، لأن خصائصه ما تزال تظهر باعتبارها خواصاً مستقلة نسبياً وقابلة للانفصال، وهو لا يوجد بالخارج في مساواة سابقة لذاته، وتلك المساواة تتشكل في العلاقة بالأشياء الواقعية الأخرى وبواسطتها. والإنسان من حيث إنه موجود فعليّ لا يكون قد أصبح فكرة بعد على الرغم من أن وجوده الفعلي يقدم مثل تلك المساواة المسبقة (مساواة النفس والجسم)، لأنه في وجوده الشخصي الحميم إلى أقصى مدى، في كونه إنساناً، إنما يرجع على وجه التحديد إلى ما وراء تفرُّده، إلى وحدة الجنس البشري الذي انبثق منه وينتسب إليه والذي يوجد بواسطته على ما هو عليه. فكليته الحقة تتجاوز مساواة فرديته لذاتها.

ولن يكون من المستطاع إذن تناول كلية الفكرة أيضاً بوصفها الكلية المنتمية إلى «التصور» في المنطق الصوري إلا مروراً بهذا المعطى الأنطولوجي، ولكن لن يمكن القول، على العكس من ذلك، بأن هيجل قد أدخل في الأنطولوجيا معطيات منطقية صورية.

إن وحدة الفكرة المساوية لذاتها هي بعد ذلك وحدة سالبة، وحدة لا تستطيع أن تكون وحدة إلا في الثنائية، داخل «العلاقة بين الذاتية التي توجد لذاتها» وبين «الموضوعية التي تختلف عنها» (٤٦٧).

وقد سبق أن حددنا السمة المميزة لهذه العلاقة على أنها عملية (سياق حركة) على أنها نمط الحركية الذي يبقى في مثواه، وسنقوم بمزيد من توضيح المراحل المختلفة للفكرة في مسار التفسير الذي سيأتي بعد ذلك.

(١) موسوعة هيدلبرج S ١٦٣ بورجوا، ص ٢٦٧.

(١٥)
الحياة بوصفها حقيقة الموجود.
فكرة الحياة والمعرفة

إذا تذكرنا دلالة مفهوم الحقيقة عند هيجل ما بدا لنا مستغرباً أن تحمل «الفكرة» من حيث هي «الموضوعي الحق» و«الحق بوصفه كذلك» «درجات» و«مراحل» متغايرة من الحقيقة ـ داخلها، أو أن توجد بالفعل في أشكال متباينة. ولأن وجود الفكرة لا يكون وجوداً حقاً إلا على أساس من الحكم أي الفصل والانقسام ابتداء من الأصل، سواء أكان ذلك في الأصل أو في الحاضر، فسيظل هذا الفصل (الحكم) ماثلاً من الناحية العملية في صميم الفكرة باعتباره غياباً للمطابقة داخل مطابقة مسبقة. فهذا الضد «الذي يتحرك داخله وجود الفكرة وجوداً لذاته هو الموضوعية اللصيقة بالفكرة. إنه ضد ينتمي إلى وجودها الحق فهو نمط لإنْيتها أو لهذيتها(*) (die Selbstheit - Ipseité). [كما أن عالم الإنسان ليس إلا ذلك العالم الذي تنهض ضده حياته الخاصة]. فوجود الشيء «ساقط» في عالم غريب غير مكترث، ويبدو الآن من وجهة نظر وجود الفكرة أن هذا هو أيضاً السبب في أن «الحكم» الذي يحمل على الأشياء عندما يكون حكماً حقاً، يظل إلى هذا المدى أو ذاك عرضياً تحكمياً، وإن هذا هو أيضاً السبب في أن الأمثلة على

(*) ipseité وباللاتينية ecceitas ما تتعين به الطبيعة مثلاً فتصير جزئية (الوجود الذي هو غير الماهية). نسبة إلى اسم الإشارة «هذا» (This - ness بالانجليزية) أو حرف إن وتعني مبدأ التفرد أي الوجود الفردي المتعين.

الأحكام الحقة تُختار على وجه الصواب من دائرة الفكرة (هذا الرجل رديء هذا الفعل طيب). ولأنه ليس هناك مطابقة حقة أو عدم مطابقة حقة إلا في دائرة الفكرة، حيث يحمل الوجود دفعة واحدة علامة «شارة» المطابقة، وهي وحدها الدائرة التي تجعلها تنبثق (تصدر) عن الوجود أو تحكم عليها بالضياع.

والشكل الأول للفكرة هو الحياة. ويشدد هيجل النبر على أن المسألة ـ طالما أن الحياة تنبلج على أنها موجود يعرض خصائص الفكرة ـ ليس تعيين بُنى الحياة الواقعية الفعلية.. فالحياة الواقعية الفعلية لا توجد أبداً إلا في الأفراد الأحياء الذين يفترضون مسبقاً بدورهم فكرة الحي بوصفها الكلية المنشئة لهم. «إن لحظات فكرة الحياة داخل نطاق مفهومها ليست اللحظات المتعينة لمفهوم الفرد الحي في واقعه...... فتلك اللحظات هي الجوانب التي تتكون منها الحياة، وعلى ذلك فهي فليست لحظات هذه الحياة التي كونتها الفكرة من قبل» (٤٧٧). فالحياة الواقعية الفعلية توجد دائماً على سبيل المثال في «تعين من تعينات برانيتها»، لأن فكرة الحياة هي التي تقدم في البدء أساساً للإمكان الذي تمتلكه الحياة في أن تستطيع أن توجد بالفعل داخل مثل هذا التعين المؤقت (٤٧٢).

إن الحياة «في فكرتها» هي أولاً ـ «في ذاتها ولذاتها» «كلية مطلقة» (٤٧١). إنها في موضوعية وجودها الماثل هناك، أي في البرانية المتكثرة لعالمها «حاضرة حضوراً كلياً» باعتبارها وجوداً واحداً بسيطاً، يظل هو نفسه دائماً. فهي تخترق كل هذا التباين وتسري فيه بموجب علاقتها البسيطة بذاتها «وتجعل من كل عنصر مفرد «جزءاً» من كليتها، دون أن تنقسم لذلك وحدتها. إنها تستوعب (تضم) كل أجزائها داخلها، وتدرجها في نطاقها، وتؤسس نفسها في مفهوم هذه الأجزاء، وعلى هذا النحو سيمتلك كل جزء «داخل ذاته» المفهوم بأكمله.

إن الحياة «في ذاتها» و«لذاتها» هي تلك الكلية المطلقة. ففي عين الوقت

الذي توحّد فيه داخل وجودها تغاير أو تباين الموضوعية الماثل هناك، وتركز بموجب علاقتها البسيط بذاتها التكثر الساقط في التشتت أو التبعثر أو التمايز البالغ أقصى مدى والمستقل تماماً، فإنها تضفي أيضاً على الموضوعية جوهرية ـ ووجوداً باقياً (بقاءً ودواماً Bestehen). إن «الحياة البسيطة ليست كلية الحضور فحسب، فهي أيضاً عين الوجود الباقي والجوهر المحايث (الباطن) لموضوعيتها» (٤٧٢). وإلى المدى الذي توجد فيه الموضوعية بالفعل، فإنها توجد داخل التغاير الخارجي للمكان والزمان، ولكن على نحو يجعلها تبقى حتى في هذه البرانية المكانية الزمانية، مرتبطة بالوحدة الموحِّدة للحياة التي تستوعبها وتعيها.

إن كلية حضورها تتدفق (تشيع) في هذا التغاير، وتبقى الحياة داخل هذا التغاير باعتبارها بكل بساطة الوحدة البسيطة للمفهوم العيني مع ذاته.

وتلك الكلية في ذاتها التي تتصف بها الحياة هي الآن من حيث الماهية كلية لذاتها. فالحياة لا تقدم للتغاير الخارجي وحدة وسرياناً متغلغلاً إلا باعتبارها وحدة سالبة، باعتبارها تجاوزاً وإمساكاً بزمام تعينها الخارجي في تلك اللحظة. ويتحقق ذلك حينما تضفي على ذاتها تفرداً في كليتها، وحينما تستجمع نفسها في شتات تغاير وجودها الماثل هناك لكي يصبح وجودها وجوداً لذاته. إن الحياة من حيث الماهية «جوهر ذاتي» (٤٧٢) ووجودها وفقاً لنمط الحفاظ الواعي المدرك أي «الحياة لذاتها ـ ليس مرتبطاً إلا بذاته». فهي من حيث الماهية «شيء مفرد». وهي نتيجة لذلك لا تستطيع أن تتقوّم باعتبارها وحدة سالبة للذاتية والموضوعية إلا «في تميزها من الموضوعي لكي تؤكد نفسها كذات فردية»، في انتحالها لنفسها مسبقاً هذه الذات الفردية باعتبارها آخريتها.

تلك إذن هي المسيرة التي تَسِمُ الحياة وحركَتَها استباقاً على نحو صوري وإجمالي لما سيجيء، وهنا نعتبر الحياة من الناحية الجوهرية على الوجه الآتي: ـ

١ ـ «كُلِّية مطلقة» بوصفها ما يشيع كلية حضوره داخل كل موجود، متدفقاً فيه.

٢ ـ بوصفها وحدة موحَّدة لما في الموجود من تغاير ماثل هناك، أي بوصفها الحضور الكلي البسيط في البرانية المتكثرة للمكان والزمان.

٣ ـ بوصفها الوجود الباقي (Bestehen) الخالص البسيط والجوهر الباطن (المحايث) للموجود، الذي لا يوجد إلا بواسطة «موضوعيته» أي الافتراض المسبق للحياة.

٤ ـ هذه الوحدة الموحِّدة للذاتية والموضوعية هي الحياة من حيث هي «جوهر ذاتي» بوصفها وجوداً واعياً مدركاً في ذاته، يقوم بإضفاء الفردية على نفسه.

وبهذه السمات المميزة يحتل وجود الحياة مكانه في مركز الأنطولوجيا الهيجلية. ففي فكرة الحياة تظهر داخل نطاق كتاب «المنطق» الأرضية الأصلية لهذه الأنطولوجيا، وهي أرضية قد سبق أن أُشير إلى بُعْدها ونطاقها بواسطة مفهومات «الماهية» و«الحرية» و«الجنس». وانطلاقاً من ذلك يمتد التفسير ليشمل مراحل مسيرة الأساس النظري السابق لكتاب المنطق.

لذلك فتفسير فكرة الحياة الذي يمكن لنا محاولة تقديمه هنا هو بالضرورة مؤقت، لأنه ينتمي كل الانتماء إلى الجزء الثاني من كتابنا هذا، وهو جزء يعكف أساساً على ما يجب أن نفهمه بالمفهوم الأنطولوجي للحياة.

إن هيجل يحدد تعيين وجود الحياة عند إشارته صراحة إلى الحكم أو الفصل (الانقسام) الأصيل. . «الحكم القاطع ابتداءً من الأصل هو ما تتألف منه الحياة. . وهو بذلك متميز من الموضوعي بوصفه ذاتاً فردية، ويدخل ـ أثناء تأسيسه كوحدة سالبة للمفهوم ـ الافتراض المسبق لموضوعية مباشرة» (٤٧٢) ويصير مفهوم الافتراض المسبق حاسماً هنا. فالحياة لا تكون حياةً إلا من حيث أنها ذات، باعتبارها فرداً حيّاً، ولكنها لا تستطيع فضلاً

عن ذلك أن تكون ذاتاً إلا في تمييزها نفسها في مواجهة «الموضوعي»، في افتراضها مسبقاً لنفسها الموضوعية بوصفها ما يوجد «ضدها» وفي تعيينها لنفسها بنفسها ضد هذه الموضوعية. وحينما تعين الحياة نفسها كذات فإنها تخلق عالَمها أول ما تخلق، أي الموضوعية بوصفها ذلك الذي لن تكون الحياة ذاتاً، أي فرداً إلا في مواجهته، إنه افتراض مسبق خلاق (٤٧٤).

ولكن الحياة لن تصير «وجوداً لذاته»، أي لن تصير ذاتاً إلا في «انسحابها» من الموضوعية الملقاة في مواجهتها. كما أن الموضوعية، أي عالم الحياة لن توجد بدورها إلا كمحمول لحكم يقرر التعيين الذاتي للحياة أي «كمحمول للفرد» (٤٧٤). فالعالم الذي تحيا فيه الحياة لا يوجد إلا باعتباره عالمها هي، إن الموضوعية هي من حيث الماهية ما تجعله الذات الحية محمولاً لها أي ما ينسب إليها ـ أو بالأحرى هي ما تعين نفسها بنفسها على غراره، أي ما تعزوه إلى نفسها. فوجود الموضوعية ليس إلا واقِعَةَ أن تضعها الذات الحياة وتصطنعها، فهي ليست «الرابطة الميكانيكية أو الكيميائية» بل تلك الرابطة بالذات الحية التي تؤسس طابع عالم للذات، إنها من حيث الماهية «وجود حي ماثل هناك» أي «موضوعية الكائن الحي» (٤٧٥).

«فالموضوعية إذن داخل فكرة الحياة هي بموجب أساسها مركّزة في الوحدة الذاتية» (٤٧٥)، فلا وجود لها إلا بوصفها «محمول تعين الذات لنفسها» مفترضة مسبقاً من جانبها باعتبارها شرط إمكان الذات، وهي نتيجة لذلك مُشاكِلةً لها كل المُشاكَلَة (٤٧٣): إن «مفهوم الحياة.. هو الفكرة المباشرة.. هو المفهوم الذي تجيء موضوعيته مطابقة له» (٤٧٣). ولكن حينما تكون تلك المطابقة حاضرة برمتها فستكون الموضوعية المقابل (الضد) الأصيل للحياة، أي «البرانية» التي تستطيع الذات أن تكون ذاتاً في مواجهتها، . فبرانيتها في تضاد مع الوحدة السالبة للفردية الحية» (٤٧٦)، فالحياة باعتبارها ذاتاً ليست إلا الوحدة السالبة مع عالمها، من حيث أنها تتخطى فيه عدم المطابقة، ثم تضعه باعتباره مطابقاً (٤٧٣). وتلك الحركة هي قوام عملية الفردية الحية».

واتجاه هذه العملية وهدفها هو «وضع اللحظة المجردة لتعين المفهوم باعتبارها اختلافاً واقعياً» (٤٧٦)، أي وضع البرانية المتعينة للحياة المفترضة مسبقاً على نحو دائم باعتبارها ملكاً لها، أي وضعها «كاختلاف واقعي» بوصفها مؤسسة داخل الواقع الحق لوجود الحياة، وليست شيئاً مجرداً فحسب يكون في تجريده حاضراً ماثلاً ولكنه منفصل عن الحياة. وحركة الحياة هذه إنما تصدر عن اندفاعة، فهي الحركة الأصلية للحياة قبل كل معرفة، لأن الحياة عموماً تصير فيها في واقع الأمر ما هي عليه حقاً، ففي هذه الأندفاعة تنتج الحياة (٤٧٦ وما بعدها)، وهذا هو السبب في أن هذه العملية ـ بادىء ذي بدء ـ توجد بأكملها «داخل» الفردية الحية، وفي أنها بمثابة حركة «الكائن العضوي» نفسه. ولكنها تفلت من ذلك على الفور، «فالطابع الجسمي للنفس هو ما يربطها بالموضوعية الخارجية» (٤٧٥). فباستخدام هذا الجسم كوسيلة تتوسَّط النفسُ العالَمَ، ومن ثم فإن التعيينات النهائية للحياة عند تعريفها بأنها هذه العملية، ترتبط بعالم الفرد ارتباطاً تكون كلها فيه على قدم المساواة. ويذكر هيجل ثلاثاً من هذه التعيينات: الحساسية وقابلية التهيج والتكاثر.

وفي الحساسية تعبر كُلِّية الحياة، من حيث أنها مساواة لذاتها في تكثر التفردات، عن نفسها على نحو مباشر: إنها «بساطة» (الحس الشخصي Selbstge Fühl)، بساطة ترجع إليها كل الانطباعات الخارجية المتغايرة، التي تحتفظ بها الوحدة، إنها عين الوجود في ذاته بوصفه «قابلية لا متناهية» متلقية للتعيينات، وهي لا تصير في تعيّنها شيئاً مغايراً خارجياً بل تصير منعكسة في ذاتها بكل بساطة» (٤٧٨). وفي قابلية الاستثارة (التهيج) يكون الأمر على العكس من ذلك إذ تتجلى الحياة ـ في نفس الوقت الذي تتجلى فيه باعتبارها كلية ـ بوصفها ذات طابع جزئي أيضاً، وهذا الطابع الجزئي هو استهلال (هو المنفذ إلى) الطابع السلبي للذات بحيث لا تظل «هوية فردية مع ذاتها» إلا من ناحية إنها قدرة حية على المقاومة» (٤٧٩). وتتلقى هاتان اللحظتان وحدتها الحاسمة من التكاثر، حيث يوجد الكائن الحي حقاً بوصفه «مفرداً».

وفي هذا التكاثر يضع الكائن الحي نفسه بوصفه وحدة في البرانية، إنه يسجل وجوده ويضع نفسه على نحو ما هو عليه، وهنا فقط يصير «حياة وعينيّة» وهو لا يصير «فردية واقعية بالفعل» إلا بوصفه فردية فعّالة، وهو لا يصير «وجوداً لذاته غير مرتبط إلا بذاته» إلا بوصفه وجوداً واقعياً بالفعل ضد شيء آخر؛ في مواجهة العالم الموضوعي. غير أن ذلك يستتبع أن تتحول «عملية الحياة التي هي متضمنة أولاً داخل الفرد» إلى الموضوعية نفسها، وتصير العلاقة البرانية «أي بالعالم، علاقة على نحو واقعي وفعلي، ولحظة من الحياة باعتبارها ذاتاً» (٤٨٠). «فالفرد الواحد حينما يصوغ نموذج ذاته يوجه قواه ضد افتراضها المسبق الماثل من الأصل أي ضد عالمه، إنه يرجع إلى عالمه ويفرض عليه وحدة ذاته، جاعلاً من نفسه تحققاً فعلياً فيه وضده. إن هذه العملية التي لم تعد تجري داخل الفردية وحدها ابتداءً من الآن بل ضدها وضد العالم، هي التي يعرِّفها هيجل في معناها الحق بأنها «عملية حيوية».

ويصرح هيجل: «تبدأ هذه العملية بالحاجة»، وهو يعرف هذه الحاجة على نحو أدق بأنها «ألم» (٤٨١). وهذه الحاجة أصيلة إنها تنتمي إلى وجود «الحياة»، ومعطاة في ثنائية وحدة الحياة بحيث تمتلك الموضوعية باعتبارها عالمها، باعتبارها الإمكان الخاص بإنيتها «هذيتها» [die Selbstheit] (أي وجودها الفردي المتعين)، وهي مع ذلك تمتلكها في عين الوقت بوصفها ما يوجد ضدها، بوصفها آخَرها. فالعالم إذن هو أيضاً افتراض أنطولوجي مسبق، وهو من ناحية أخرى البرانية والسلبية اللتان «تضيع» فيهما الحياة، أي حيث تفقد نفسها، ويجب عليها هناك أولاً أن تسترجع وجودها لذاته، أثناء تجاوزها للعالم واستحواذها عليه، بوصفه برانية بسيطة. وفي هذه العلاقة تقدم الحياة نفسها في الأصل للموضوعية باعتبارها «غياباً ونقصاً» (الموسوعة S ١٦٨)[1] كنفي للفرد الحي الذي يجب قبل أي شيء أن تتجاوزه لكي تستطيع الفردية بكل بساطة أن «تحيا». إن الحاجة «هي العلاقة المباشرة

---

(١) موسوعة هيدلبرج، بورجوا ص ٢٧١.

للحياة بالبرانية» (٤٨٢). وحاجة الحياة هذه هي «ألَم» لأن الحياة فضلاً عن ذلك لم تَضِعْ أبداً في هذا الفقدان لذاتها» (٤٨٠ التخطيط لنا)، لأن هذا السلب هو السلب اللصيق بالفردية الحية، ولأن هذه الفردية هي سلبها، ومن أجلها وبالنسبة إليها (المصدر نفسه). فالحياة والحياة فقط تمتلك السلب لذاتها، إن لها حساً بهذا «التناقض»، ولذلك فالألم هو «امتياز الكائنات الطبيعية الحية» فالحجر غير مكترث بسلبيته أو بتعينه الخارجي في اللحظة، إنهما يوجدان ماثلين هناك، بالنسبة إليه (٤٨١).

والحياة الفردية إذ تكون مدفوعة بحاجتها تعود الآن ضد الموضوعية لكي «تستولي» عليها، أو تستحوذ عليها: وهذه هي عملية تَخلُّل العالم الخارجي المباشر (النفاذ إليه)، وهي العملية التي تضع الحياة في تقابل مع الحياة، أي العملية التي تصاغ بواسطتها أشياء العالم في «مُشاكَلَة» مع الحياة، (أي في أهلية وجدارة، ومع استطاعة التصرف والتوافق والمنفعة العملية) - وليس الكلام عن ذلك كله متعلقاً بأفعال حيوية فعلية بل بحركة موضوعة مع الحياة في نفس اللحظة وفي مسار التحقق. وهذه السيطرة على الموضوع (٤٨٢) تمضي إلى ما هو أبعد كثيراً من الفرد الحي «وتنزع عنه تكوينه الخاص وتجعل منه وسيلتها (واسطتها) وتهبه ذاتيتها باعتبارها جوهراً له» (٤٨٢). وتلك النقطة الأخيرة - حاسمة. إن العالم الذي تسيطر عليه الحياة يصبح هو نفسه. . حياة، وتصير الحياة «حقيقته»، و«فِعْلِيَّته». فواقعة الاستيلاء على العالم هي «تبدله إلى طور الفردية الحية» (٤٨٣)، وإلى المدى الذي تحيا فيه الحياة، وعلى حسب ذلك يكون عالمها عالماً حياً تشيع في أرجائه الحياة، ولا يعود موضوعية بسيطة محايدة أي «وضعاً في الخارج» غريباً عليها، أو اتصافاً بطابع الموضوع. ويبرز هيجل عند تلك النقطة طابع حياة العالم الذي يعرف موضوعيته بأنها نوع «espèce - Art» من نوعيْ الحياة: إن الحياة تضع نوعَيْها وهما الحياة الفردية والموضوعية التي هي خارجية بالنسبة إليها (المصدر نفسه). وهذا الإضفاء للحياة على العالم ممكن، لأن العالم في ذاته هو حياة من قبل، بما أنه لا يوجد إلا «كافتراض مسبق» للحياة، باعتباره الضد

المقابل للحيوية ومن ثم فهو نفسه منتمٍ إلى وجود الحياة، إن الطبيعة غير العضوية الواضعة للحياة تعاني هذا الوضع لأنها في ذاتها هي عين الشيء الذي تكونه الحياة لذاتها (موسوعة مجلد أول، ٦١٧، S ٢١٩، إضافة) لأن الحياة هي «جوهرها» «وحقيقتها».

ويتكشف في محصلة هذه العملية الحيوية أن الحياة كما هو متوقع إنما تتكوّن وتتقوّم بوصفها كلية مطلقة للموجود. إنها الجوهر الحق للموضوعية الذي توسطه بينها وبين ذاتها، وتشيع في أرجائه بحيث لا يكون هذا الجوهر إلا الواقع الفعلي لوجودها العيني، وعالم وجودها الماثل هناك، إن الحياة «تمد سلطانها»، على كل هـذه العمليات الميكـانيكية والكيميـائية المنتميـة إلى الموضوعية، والتي تجعل الحياة منها «نتاجها» وهذا النتاج الذي هو نتاجها ليس متعيناً بالكامل، إلا بواسطة الحياة. وهكذا تجد البرانيـة المحايـدة للموضوعية نفسها متجاوزة، متكيفة وفقاً للحياة، متمثلة.

فالحياة «تتخللها بوصفها كليتها»، إنها وجودها الخارجي وحقيقتها، واستطاعتها (٤٩٤)، وفي نهاية العملية الحيوية لا يكون العالم محمولاً على التعيين الذاتي للفرد الحي بل محمولاً على كلية الحياة، محمولاً على «الجنس».

أما مفهوم الجنس فهو يضفي العينية على نمط وجود الحياة بوصفها «كلية مطلقة في ذاتها ولذاتها»، وبمقتضى الحركة النوعية للحياة (الجنس والنشوء (التكوين) باليونانية genos - genesis متماثلا المعنى) أي بوصفها كلية تُجزِّىء نفسها وتبقى في عقر ذاتها داخل الجزئية. ولهذا النشوء من حيث الماهية طابع أن يصير لذاته واعياً مدركاً (٤٨٧). ولن يكون من المستطاع توضيح مفهوم الجنس توضيحاً حقيقياً إلا في الجزء الثاني، ولكن من الضروري مع ذلك أن نقدم له هنا تعريفاً عاماً.

ولتوضيح مفهوم الجنس، يجب الرجوع إلى الجزء المناظر من «منطق يينا» حيث يدخل هذا المفهوم تحت عنوان «ميتافيزيقا الموضوعية» وحيث يجد معالجة أكثر تفصيلاً بالقياس إلى معالجة كتاب المنطق (١٥١ وما بعدها).

ويشير ذلك الجزء بوضوح إلى أن الجنس يدل على طابع أنطولوجي للعالم. كما أن هذا المصطلح يجيء فضلاً عن ذلك في الفصل الذي عنوانه (العالم) ويظهر هناك كنتيجة «لعملية تنتمي إلى العالم». فالحياة كجنس ليست إذنْ طابعاً للحياة من حيث هي حياة بالتقابل مع الموضوعية والعالم، بل هي بالأحرى طابع لعالَم تشيع فيه الحياة بواسطة العملية الحيوية. والعملية العالمية هي عملية الجنس genre (منطق يينا، ١٥٤). وإلى المدى الذي نرقى إليه مع فكرة الحياة، تكون جملة الموجود قد صارت بادية للعيان وواقعية بالفعل في وحدتها وكليتها. ووصولاً إلى هذه النقطة، تتفكك عرى الذاتية لذاتها والموضوعية في ذاتها مزيداً من التفكك، والآن فإن تجاوز ذلك الاختلاف الذي يستتبع تضاداً مع موجود في ذاته مطلق ـ وهو تجاوز يتم إنجازه خلال بَثّ الحياة في أرجاء العالم ـ قد حقق «الجملة بوصفها كلياً»، بوصفها حياة. وهذه الجملة، (أي الجنس) هي ابتداءً من الآن فصاعداً ما هو في ذاته (المصدر نفسه ١٥١ وما بعدها). فالفردية الحية من جانب، والعالم الذي أُضفيت عليه الحياة من جانب آخر «لا يعبّران إلا عن الكلّي الواحد عينه» (المصدر نفسه ١٥٤)، وليسا إلا لحظتين من الجنس الواحد نفسه.

وسنحاول أن نفسر بمزيد من التفصيل صيرورة الحياة هذه بوصفها جنساً. ففي العملية الحيوية يكون العالم بالنسبة إلى الحياة «متمثَّلاً» تتخلله الحياة، إنه بالنسبة إليها حياة، «موضوعية مطابقة لها في الهوية» (٤٨٤). فليس العالم بالنسبة إلى النبات إلا عالماً نباتياً، وبالنسبة إلى الحيوان ألا عالماً حيوانياً، وبالنسبة إلى الإنسان إلا عالماً إنسانياً. وإن تكن الحياة بماهيتها لا تتحقق دائماً إلا باعتبارها نشاطاً لأفراد (لأن الحياة كوحدة سالبة للوجود لذاته الواعي المدرك هي بالضرورة تفريد) إلا أن هذا التمثل للعالم، وهذا التدفق الذي يتخلله بواسطة الحياة، والذي يتكون دائماً مع وجود الحياة هو مع ذلك في حقيقته عمل من أعمال الجنس وليس من أعمال الفرد. فالفرد هو «في ذاته» الجنس (٤٨٤)، والجنس هو «فردية الحياة نفسها» فرديتها الحقة (٤٨٥). ومن وجهة النظر هذه فإن الفرد يؤكد ذاته كشيء دخل عليه

التوسّط وكشيء يولد وينجب (موسوعة، S ١٧٠)[1] ويجد نفسه داخل تاريخ جنسه ولا «يولد» إلا منه.

وتتحقق كلية الجنس هذه باعتبارها حقيقة الحياة في بقاء الحياة ودوامها «في تكاثر السلالات الحية» (٤٨٥). فالإنسان ينجب الإنسان. وهيجل مثله في ذلك مثل أرسطو يميز داخل واقعة الميلاد (التكوين) والإنجاب Genesis مقولة أنطولوجية للحياة[2]. وهذا النشوء هو أيضاً بماهيته منذورٌ للتفريد: ففيه ينتمي الفرد أيضاً إلى الفرد، ولكن الجنس لا يتحقق على وجه الدقة إلا بواسطة تجاوز الفرديات الجزئية، المفردة، بعضها بعضاً في علاقتها المتبادلة (٤٨٤)، ولا يرتفع الفرد فوق هذا النشوء إلا بواسطة موته، وكذلك في المزاوجة تموت ما للفردية الحية من مباشرة (٤٨٥). فالجنس يحقق نفسه بواسطة الفردية بوصفه «كلية بسيطة» أما الطابع المباشر للأفراد وتفردهم فيتم هنا تجاوزهما دون أن يتم إقصاؤهما، فالحياة تتحقق صيرورتها عن طريق الكلية الحقة للمعرفة، و«موت هذه الحياة هو ميلاد الروح» (٤٨٦).

ونحن نعتقد أن في استطاعتنا أن نستنبط من هذه النقطة أن مدار الأمر عند هيجل هو العكوف بالإضافة إلى مفهوم الجنس على بعد الكلية؛ ذلك البعد الذي سيكون فيما بعد أرضية «المعرفة»، بوصفها شكلاً للفكرة. ولذلك نتائج واسعة المدى بمقدار ما يحاول هيجل توضيح مشكلة كلية المعرفة سائراً في طريق يمضي به في المسار العكسي للحل الذي قدمته الفلسفة الترنسندنتالية، وليس من قبيل المصادفة أن نجد مرة ثانية مواجهةً مع كانط أوسع نطاقاً، وبوجه خاص فيما يتعلق بمفهومه عن «الأنا الخالص» لـ «أنا أفكر» وهي مواجهة وضع بها في خاتمة المطاف جذور كلية المعرفة (٤٨٨، ٤٩٣).

---

(١) موسوعة هيدلبرج، بورجوا، ص ٢٧١.

(٢) ي. فرنك ـ مصدر سابق ص ٦١٤ وما بعدها.

إن الشرط الأنطولوجي، أي الافتراض المسبق للمعرفة، هو عند هيجل فكرة الحياة في شكلها الحق، بوصفها «كلية» وبوصفها وحدة الذاتية والموضوعية، وبوصفها «أنا» وبوصفها «عالماً تسري فيه الحياة». كما أن الذات الأصيلة (ابتداءً من الأصل) للمعرفة هي «الجنس». وليست معرفة الموجود في تضاده مع العارف ممكنة إلا لأن هذا الموجود هو «الافتراض المسبق الخلاق» للعارف نفسه، وإلا لأنه لم يَصِرْ هذا الموجود إلا من أجله وضده. فوحدة الأنا والعالم، والرابطة الموجودة بين الموجود والعارف لا تنتمي إلى مرتبة (درجة أو مستوى) المعرفة، وهي لا تتأسس في التكوين العرضي للمعرفة الإنسانية (للتجربة) ولكنها رابطة أنطولوجية، وهي بكل المعاني رابطة داخلية للموجود في ذاته، للشيء في ذاته. إن رابطةً تسبق كل معرفة هي وحدها التي تحقق واقعة المعرفة نفسها وتجعلها ممكنة. ويعلق هيجل على هذه المعطيات في قراءته النقدية لاتجاهات النقد الكانطي لنظرية النفس باعتبارها جوهراً مفكراً، وهو جدال يشكل جزءاً من أكثر فقرات «المنطق» تألقاً.

وكان كانط قد بين الأغلوطة (السيكولوجية) (الإستدلال الزائف) في نظرية النفس وكشف فيها عن «الدور» المنطقي الذي لا يستطيع الأنا فيه أن يصير أبداً موضوعاً خالصاً لذاته ما دام يصطحب دائماً ـ من حيث هو أنا أفكر ـ كل تموضع، وكل تمثل للموضوع؛ وإذا انفصلنا عن هذا الأنا فلن نستطيع إذن أن نحصل أبداً على «أي مفهوم مهما يبلغ من الضآلة» تبعاً لتعبير كانط نفسه، فهذا الأنا يعرض لنا إذن ما سيقع لنا من مشقة إذا عَنَّ لنا أنْ لم نستخدمه لنقول أي شيء يتعلق به، مهما يكن ذلك الشيء ضئيلاً» (٤٨٩). ويسلم هيجل بهذه الحقيقة ولكنه يجد «من المضحك» ألّا يرى المرء إلا «مشقة» واحدة بسيطة داخل ذلك الذي يؤلف «الطبيعة المطلقة الأبدية» لا للأنا وحده، بل للمفهوم عموماً، للوجود الواعي المدرك، لأن هذا الوضع ليس في الحقيقة إلا تعبيراً عن الاختلاف المطلق الذي لا ينشأ الوجود تبعاً له إلا في الفصل (الانقسام من الأصل) وفي الوجود كآخَر، وفي السلب. ومن

حيث الأساس فليس الوجود الذي ينشأ بوصفه وعياً شاملاً محيطاً أي وجود الأنا، إلا هذا «الدور»: إنه لا يوجد كذات إلا في آخريته، كما أنه يوجد دائماً لدى ما هو موضوع ضده وفي مواجهته (موضوعه) وذلك لكي يكون ذاتاً. فوجود الأنا ليس «علاقته المطلقة بذاته» إلا بوصفه حكماً يقوم بالتحليل والقسمة ويجعل من نفسه موضوعاً؛ فلا وجود له أبداً إلا في واقعةٍ أن يجعل من نفسه «دوراً» (٤٩٠).

وتدع الموضوعية نفسها منفصلة عن الذاتية انفصالاًضئيلاً مماثلاً لانفصال الذاتية عن الموضوعية. فالأنا لا يكون فردية حية أبداً إلا بوصفة «علاقة واقعية بالخارج»، في جوف العملية الحيوية التي يستولي فيها على العالم بوصفه ضداً مقابلاً له. ومن البديهي أن انعدام القابلية للانفصال هذا، يجب أن يتبدى في الفكر أيضاً، فالفكر ليس على وجه اليقين إلا نمطاً لوجود الأنا: «الأنا يفكر في شيء ما، في نفسه أو في شيء آخر. وينتمي عدم قابلية هذين الشكلين للانفصال - وهما الشكلان اللذان يضع الأنا نفسه داخلهما في تضاد مع نفسه - إلى طبيعة مفهومه في أعلى درجات التصاقها الوثيق بمفهومه، وبالمفهوم عموماً بوصفه كذلك، وتلك الطبيعة على وجه الدقة هي ما يريد كانط تجنبه. (٤٩١ وما بعدها). وهذا التجاهل لماهية الأنا، وهو ليس إلا تجاهلاً لماهية الوجود عموماً، هو قصور عن الوصول إلى مفهوم يمكن وضعه نظراً لكل ما فيه من تحيز على مستوى الميتافيزيقا القطعية (الدوجماطيقية) نفسه التي كان كانط يناهضها. وتلك المقارنة تجعلها تظهر كذلك مُدْقِعة الفقر خاوية في مواجهة الأفكار الأعمق التي عالجت النفس والفكر عند الفلاسفة القدامى، مثل الأفكار النظرية التأملية الحقة لأرسطو (٤٩٢).

وإذا كان هيجل يتناول الآن «المعرفة» بوصفها شكلاً خاصاً للفكرة، فمن المهم ملاحظة أن الفرض المسبق للمعرفة هو الحياة، لا الحياة باعتبارها طريقة لوجودٍ موجودٍ متعين داخل العالم، بل باعتبارها وجوداً للعالَم نفسه. فالمعرفة إذن تنتقل دفعة واحدة داخل وحدة الحياة والعالم، وحدة الذاتية

والموضوعية، فهي لا تتجه نحو موضوعية في ذاتها ـ فتلك الموضوعية تجد نفسها متجاوزة بالفعل داخل العملية الحيوية ـ بل إن «موضوع» المعرفة يجد نفسه من الآن فصاعداً متكيفاً على العكس، فهو ينهض «في ذاته» على نحو مماثل لوجود ذات (فاعل) المعرفة، أي النحو الذي توجد عليه الحياة. واتجاه المعرفة وهدفها مستوعب من جميع النقاط بوصفه وصولاً إلى حقيقة الوجود نفسه، بوصفه وعياً أو استيعاباً ذاتياً من جانب الموجود، بوصفه «حفاظ» الموجود الذي يصل فيه هذا الموجود وصولاً حقيقياً إلى ذاته، لكي يصير «لذاته» بعد أن كان «في ذاته». ومن ثم فالمعرفة بمقتضى ماهيتها «فاعلة» وليست سلبية «منفعلة» (موسوعة ١، S ٢٢٦، الإضافة)[1]، وهي في ذاتها نمط للوجود الحي أعلى وأكثر حقيقة من نمط الواقعة البسيطة لمجرد وجوده، لأن هذا النمط الأخير لم يصبح بَعْدُ مستوعَباً في الوعي، ولم يمتلك بعدُ عالَمه بوصفه ذاتاً بكل وضوح طبيعة المفهوم، ولكنه يمتلكه في مباشرة العملية الحيوية فحسب، بوصفة ما يتألف منه وجوده الماثل هناك.

وهنا ينهض اعتراض: فكيف يمكن للمعرفة أن يُحاط بها (أن تُستوعب) بوصفها شكلاً خاصاً للفكرة، أي نمطاً لوجود مستقل للمفهوم، حينما لا تكون المعرفة نفسها ممكنة إلا بوصفها حفاظاً على الحياة؟

إن الموضوع الميكانيكي (الآلي) أو الكيميائي يوجد فعلاً على نحو مستقل «بجوار» (إلى جانب) الحياة، أما المعرفة فلا سبيل لها إلى ذلك أبداً. ويمكن بادىء ذي بدء الإجابة بأن الحياة لم «تختفِ» في أي حالة من الحالات داخل هذا البعد للوجود، ولكنها توجد فيه «متجاوزة» فحسب، فالمعرفة هي حقيقة الحياة، أي نمط وجود الحياة باعتبارها واقعة، وحينما تتحرر المعرفة من المباشرة فإنها تتحرك في شفافية الوعي الشامل المستوعَب (المفهوم). إن أشكال الفكرة الثلاثة: الحياة والمعرفة والفكرة المطلقة ليست معطاة، وكل واحدة إلى جوار الأخرى فحسب، فثالوثهم يشكّل على نحو أكثر دقة وحدةَ الحياة. فالوحدة

إن الكم نفسه لا يستطيع بأية حال أن يجعل من الممكن تشكيل وحدة

(١) موسوعة ١٨٢٧، بورجوا ص ٦١٨.

التي تم كسبها بين الذاتية والموضوعية مشتركة بين الثلاثة جميعاً، فالوجود الذي يظل في عقر ذاته داخل وجوده كآخَر على نحو ما تكون هذه الإنية (الوجود الفردي المتعين) ماثلة هناك بالنسبة إلى الأشكال الثلاثة سيتكشف ـ في حفاظ تلك الأشكال تجاه ذاتها حتى إذا كان ذلك على مستويات متغايرة من الشفافية ـ بطريقة مباشرة جداً مع الحياة (التجربة المُعاشَة لحياة العالم) على حين تتحرر المعرفة من المباشرة المعاشة للتجربة الشخصية لكي تصل إلى انعكاس وعيها بذاتها. أما ما يكون في مواجهة (ضد) المعرفة أي ما يوضع خارجاً، وهو موضوع المعرفة، فلم يعد له «شكل» موضوعية في ذاتها؛ فمن حيث أنه قد أحاطت به المعرفة سيوجد في شكل المفهوم (٤٨٧، ٤٩٧).

ولتوضيح هذه المعطيات يجب أن نشرح تفصيلاً مفهومَ المعرفة الذي يستند إليه هيجل: وهنا يبرز سؤالان:

الأول ـ ما هو ذلك الذي يجيء إلى الوجود في مسعى المعرفة، فيما يتعلق بموضوع المعرفة؟

الثاني ـ وماذا يجيء إلى الوجود فيما يتعلق بذاتها (فاعل المعرفة)؟

ولن يمكن لدلالة مسعى المعرفة أن تظهر في وحدتها إلا حينما يتم توضيح هذين السؤالين.

السؤال الأول

إن هيجل نفسه قد عرف «إحاطة المفهوم بموضوع ما»: بأن مفهوم موضوعٍ ما لا يتألف إلا من أن تجعل الأنا منه شيئاً تمتلكه. وتسري فيه، وتسوقه إلى أن يتخذ شكلها «الحق». فالموضوع يظل في الحدس وبل في التمثل شيئاً خارجياً. ولكن بواسطة الاستيعاب الواعي (المفهوم) فإن ما يمتلكه الموضوع من وجود في ذاته ولذاته في الحدس والتمثل يتبدل منسلخاً إلى طورٍ آخر هو الوجود الذي يوضع (بالمعنى الهيجلي)، فالأنا يخترقه ويسري فيه بواسطة الفكر. ولكن الموضوع في

هذا الشكل وحده الذي يتخذه في الفكر إنما يوجد حقاً في ذاته ولذاته، . . فالفكر يلغي المباشرة التي ظهر بها بادىء ذي بدء أمامنا، ويجعل منه وجوداً قد وُضِع، وهذا الوجود الموضوع هو من ناحيته وجوده في ذاته ولذاته، هو موضوعيته (٢٥٣). وفي هذه الفقرة نجد في صورة إجمالية، كل الدلالة المركبة للمعرفة بوصفها وحدة النشوء الذاتي «والنشوء الموضوعي»، وسندرسها في المحل الأول تبعاً لنشوء الموضوع في الاستيعاب الواعي (عملية المفهوم).

إن مباشرة الموضوع تتبدل إلى طور وجود موضوع حيث تتقوّم موضوعيته ووجوده في ذاته ولذاته في آنٍ معاً، وحينما يُستوعب موضوع في الوعي، فإن برانيته وما فيه من أشياء غريبة عليه ـ وهما طابعان يظهر بهما في مواجهة الوعي داخل التمثل البسيط ـ يتم تجاوزهما، لكي يوضع داخل «وحدة الوعي». ولا يبدو للنظرة الأولى أن أمامنا شيئاً آخر غير التعريف الكانطي للمعرفة التصورية (المفهومية)، كما يبدو أن هيجل يربط مباشرة بين تفسيره الخاص للاستيعاب الواعي (نشوء المفهوم) وبين التفسير الذي سبق أن قدّمه لكانط ولكن وضع الموضوع في وحدة الوعي لا يكون ممكناً حقاً لدى هيجل إلا لأن الأنا والمفهوم، والوعي والموضوع لها جميعاً «الطبيعة الواحدة نفسها» وهذه «الطبيعة» المشتركة بين هذين النمطين من الوجود تكتسب «شكلها» الأعم: «الكلية التي هي متعينة مباشرة. أو التعين الذي هو كلية ـ مباشرة». (٢٥٢ وما بعدها). فالـوجود العارف، أي الوعي، هو على وجه الدقة ذلك الوجود الذي يوحِّد على نحو مباشر الكلية والتعين («والماهية» المطابقة لذاتها والتي هي دائماً وجود متعين ماثل هناك). وهكذا لا تعود وحدة الوعي التي يتأسس ويكتمل فيها فعل الاستيعاب الواعي (عملية المفهوم) هي الإدراك الواعي الترنسندنتالي التي أقامها كانط كأساس نهائي لإمكان المعرفة الإنسانية، بل تصبح الوحدة التي بناها هيجل «باعتبارها مبدأ» للوجود

نفسه، وهو مبدأ الوجود نفسه، وهو مبدأ الوجود الواعي، ويعني الوعي إذنْ هنا أيضاً وجود الموجود الواعي كما يعني وجود الموجود الذي يستوعبه الوعي.

وبواسطة وضع الموضوع داخل وحدة الوعي، سيتجلى إذن في الخطوة نفسها النشوء الحق للموجود الذي يستوعبه الوعي. فهذا الموضوع المستوعَب لم يَعُدْ موضوعاً مباشراً ولكنه سيدفع إلى أن يكون واضحاً جلياً خلال تكوينه ونشوئه genesis[1]، خلال صيرورة وجوده، وسيتم الاستيعاب الواعي لجوهره بوصفه ذاتاً دفعت إلى أن تنبثق منه وجعلت تعينات الموضوع جميعاً في توسُّط معها، فتتقوَّم بذلك بوصفها مساواة العلاقة لذاتها، وتستطيع عندئذٍ أن تدعم وتخلق الوحدة الحقة للموضوع. وبالإضافة إلى ذلك فإن الموجود الذي استوعبه الوعي مسوق بواسطة المعرفة الواعية المستوعبة (وبواسطتها وحدها) إلى حقيقته الخاصة به كموضوع بمقدار ما لا يكون الموضوع الذي لم يستوعبه الوعي بعد إلا وجوداً بسيطاً في ذاته، ولكن حيث يتطلب كل وجود في ذاته مع ذلك تحققه واكتماله في الوجود لذاته. أما الموضوع الذي يوجد في ذاته فقط فلن يستطيع الوصول من تلقاء نفسه إلى حرية الوجود لذاته؛ فتحقيق معنى وجوده إذن موكل بوجوده الذي استوعبه الوعي داخل هذا الوعي في مستوى المفهوم.. وحينما يستوعب الأنا الموضوع في وعيه، ويستحوذ عليه ويدمجه في صورته الحقة فإنه لا يضعه في بُعْد خارجي وغريب على الموضوع من حيث هو موضوع، ولكنه يهبه حقيقة وجوده اللصيق به: «إنه حقاً في ذاته ولذاته كما هو عليه بالفعل.. داخل الفكر»، إلا أن هذا الوجود الذي يوضع هو وجوده في ذاته ولذاته، هو موضوعيته» (٢٥٣). إن المعرفة المستوعبة، أي المعرفة المفهومية، هي إذن إن صح القول، إنجاز لاحق للحركة

---

(١) أنظر إردمان مصدر سابق S ١٦

التي تجيء إلى الوجود داخل الموضوع بوصفه موضوعاً (في عملية نشوئها). إن التعريف أو التعيين «أو «التحديد» الذي تعطيه المعرفة للموضوع الذي أحـاطت به ما دام أي من ذلك متصفاً بالحقيقة، هو التعريف الذاتي للموضوع، أو تعيينه الذاتي الذي يحدد نفسه بنفسه في الآخرية[1].

وتأتي هذه الحقيقة بمزيد من الوضوح في «منطق يينا» عند المقارنة بالمنطق الكبير (وخاصة ص ١١٤ وما بعدها وص ١٠٨ وما بعدها)[2]. ويجد هيجل هنا لمسعى المعرفة هذه الصيغة الرائعة: «ينتقل الموضوع من مادة للتعريف definitum إلى تعريفه» (١٥٠)، من تعين بواسطة مصدر مغاير إلى التعين، إلى التعيـين في ذاته. ويبـدو أن «مادة التعريف» يجب أن توضع بوصفها تعريفاً أي بوصفها منعكسة في ذاتها، وبوصفها كلياً، ومن ثم فإن ما يقف في مواجهتها لا يسقط خارجها، ولا ينزع نفسه متجرداً منها، ولكنه يظل شيئاً مساوياً لذاته في آخَريته» (١١٦). فالتعريف الحق ليس إذن شيئاً غريباً ينضاف إلى المعرف، ولكنه ما يوجد في أساس التعريف؛ فالموضوع أي المادة المطروحة للتعريف Subjekt هو من حيث الماهية مطابق لتعريفه وليس شيئاً آخر غير هذا التعريف (١٠٩). والتعريف بوصفه تعييناً وتحديداً ليس إلا الطريقة التي يحدد بها الموضوع المعرف نفسه ويعينها بالنسبة

---

(١) مع تحديد الأنماط غير الصحيحة للمعرفة (مثل أنماط المعرفة الرياضية) يتضح بجلاء أن التعيينات لا تصدق إن شئنا الدقة في التعبير إلا بالنسبة إلى المعرفة المفهومية الشاملة بالفعل، أي المعرفة النظرية للفلسفة (٢٠٥ وما بعد).

(٢) يصوغ هيجل في «الظاهريات» لوصف ذلك الصيغة التالية: «إن الوجود العيني الماثل هناك للموجود هو وجود هناك (متعين) مباشر منطقي (٤٩، ٥٠). إن الشكل العيني الذي يعتمل في ذاته نشاط الحركة يجعل من نفسه تعيناً بسيطاً، ويصل من ثم إلى الشكل المنطقي لكي يوجد في ماهويته. وليس وجوده العيني الماثل هناك إلا هذه الحركة، إنه وجود ماثل هناك متعين منطقي مباشر».

إلى الموضوعات الأخرى، «ويحتفظ من ثم بنفسه» (يتحدث هيجل مباشرة عن «التعريف» أو «حفظ الذات لنفسها»!) «يندرج تحت تعريف الأشياء الحية نظراً لذلك تعيين الأسلحة الهجومية أو الدفاعية التي تحافظ بها تلك الأشياء على نفسها في مواجهة شيء آخر معيّن غريب عليها» (١٠٩). وتكون المعرفة إذن في حقيقتها حينما تكون تعينات الموضوع الذي أحاطت به المعرفة مستنبطة على أنها صادرة بالضرورة عن «الجزء الحيوي» (مجلد ٢. ٥٢٥) منه، كما أنه لا يوجد في المعرفة ولا يجيء إلى الوجود شيء آخر سوى ما يوجد ويجيء إلى الوجود داخل الموضوع نفسه. أما فيما يتصل بمعرفة كيف يكون مثل هذا «الاتفاق» أو التطابق ممكناً فإنه عند هيجل ليس مشكلة تتعلق بنظرية المعرفة، بل مشكلة أنطولوجية سبق أن أوضحها في مستوى «المنطق» -حيث كانت مشكلة معرفية. فلأن الموجود الذي يعرِّف (فاعل المعرفة) والموجود الذي تحيط به المعرفة يمتلكان «في ذاتهما» الوجود عينه، فإن الموجود المراد معرفته هو أيضاً «ذات» وفقاً لجوهره، إن وجوده الحق مصون محافظ عليه بوصفه مساواة لذاته في الآخَرية، وحقيقته هي المعرفة.

السؤال الثاني:

لقد رأينا الآن على نحو أفضل كثيراً نشوء الأنا العارف في المعرفة. إن الأنا «يجعل الموضوع» ملكاً له «ويتخلله» ويدمجه في «صورته الحقة». (المجلد ٢، ٢٥٢). وفي عين الوقت الذي تتم فيه معرفة الموضوع يتم إدماجه في «صورة الأنا» ويتم تعلقه بوصفه ذاتاً، وبدقة أكبر؛ بوصفه ذاتاً واعية. ففي المعرفة يوجد الأنا دائماً بالمعنى الصحيح في مثواه الحق. وكل موجود هو في ذاته توافقاً مع جوهره - «وحدة الوعي بالذات» وعلى هذا الأساس فقط أي على أساس تلك الوحدة يمكن للإندماج الناتج داخل المعرفة بين موضوع المعرفة ووحدة الوعي خلال المفهومات أن يكون «منشئاً» للتجربة أي (مقوِّماً لها). ولأن

الموجود في ذاته ولذاته أي الموضوع، أي الوحدة الموضوعية، هو وحدة الأنا مع ذاته ولا شيء سوى ذلك، فإن إحدى القضايا الرئيسية للفلسفة الكانطية تسمح بتبرير اللجوء إلى طبيعة الأنا من أجل معرفة ما هو المفهوم (الجوهر الحق للموجود).

ولا يمكن لهذه الإشارات بحال أن تشكل تفسيراً كافياً لمفهوم المعرفة عند هيجل، ولكنها قد تسهم في فهم هذه الوحدة الخاصة «بالنشوء[1] «الموضوعي» وبالنشوء الذاتي» وهي المعرفة عند هيجل. فالأمر لا يقف ببساطة عند الحفاظ على موجود واحد متعين (الأنا الإنساني) في مواجهة جملة الموجود، بل هذا الحفاظ بوصفه تعبيراً بسيطاً عن وصول الموضوع إلى ذاته، عن صيرورة الموجود موجوداً لذاته. وليس من قبيل المصادفة أن نجد في تفسير المعرفة الذي يقدمه كتاب «المنطق» أن المسألة لم تعد «أنا» المعرفة؛ ففي البُعد الذي تتحرك داخله المعرفة هنا لا يعود الأنا مقتصراً على الوقوف في مواجهة عالم في ذاته، فإن بُعْد الحياة سيكون ابتداءً من الآن فصاعداً وحدة الذاتية والموضوعية، وليست المعرفة إلاّ ما يكشف اللثام عن تلك الوحدة أي الاندفاعة، التي تحفز (تستثير) عملية تجاوز الآخَرية والتي ما تزال فَرَضاً مُسبقاً والتي ترمي إلى أن تحدس في الموضوع هويته مع ذاته» (٤٩٨). أما الذات الحقة لهذه الاندفاعة فهي المفهوم نفسه أي الموجود الذي يتحرك أصلاً في هذه الوحدة من تلقاء نفسه، وبعبارة أخرى إنها الحياة، لا بوصفها فردية حية يكون موتها بالتحديد شرطاً «لميلاد» الروح، ولا بوصفها سلالات حية، بل الحياة بوصفها «جنساً» محضاً، بوصفها «كلية بسيطة» (٤٨٧).

---

(١) ويبرز إردمان هذه الوحدة على وجه الخصوص: «تتجه الطبيعة الموضوعية العاقلة بتأثير دافع داخلي إلى أن تجعل نفسها ذاتية، كما أن الطبيعة الذاتية تتجه نحو ادماج الموضوعية فيها. ويناظر الدافع والرغبة في معرفة ما يجذب الذات، ما يقود الطبيعة العاقلة الموضوعية إلى أن تبدي نفسها، وبواسطة هذا التناظر وحده يمكن أن نجد موضع الحقيقة» (مصدر سابق S ٢٢١).

ولكن المعرفة بهذا الاعتبار لا تستطيع بعدُ أن تكون ممثِّلة أعلى أشكال الفكرة، ومن ثم ممثلة الوجود الحق في الحركة الحقة.

ومن الصحيح أن المعرفة في موضوعها وفي آخَريتها تكون موجودة في مستقرها، كما إنه من الصحيح بدرجة مساوية أنها تدمج هذا الموضوع في صورتها الحقة، ولكنها من حيث الماهية موكلة (معتمدة على) بالحضور المعطى لهذا الموضوع نفسه، إنها «معطى» أو «مثول هناك من قبل» (٤٩٧ ـ ٥٠٣). وهي لا تستطيع أن تصل إلى حقيقتها، وتتجلى في ضرورتها معيَّنة نفسها بنفسها إلا بوصفها مُعطى، بوصفها مُثولاً هناك من قبل. وعلى ما سبق يتأسس التناهي الماهوي للمعرفة: إن «هذه المعرفة متناهية لأنها تتضمن الافتراض المسبق لعالم موجود هناك من قبل، وعلى ذلك فإن تطابقها في الماهية مع هذا العالم ليس من أجل ذاتها، ومن ثم فإن الحقيقة التي تستطيع الوصول إليها ليست بالمثل إلا حقيقة متناهية.. (موسوعة ١٣٦)[١]. إن وحدة العارف والمعروف التي حللناها فيما سبق لا يمكن أن تتحقق في المعرفة ولا من أجل المعرفة لأنها ماثلة هناك من قبل في ذاتها، ولا تكون المعرفة ممكنة إلا على أساسها. ولكن المعرفة تبقى دائماً بوصفها «موجوداً» (المصدر نفسه، ١٣٥)[٢] معزوّة إلى طبيعة معطاة سلفاً، هي طبيعة الموضوع والعالَم ولا تستطيع أبداً أن تجعل ذلك الوجود يولد بموجب ضرورتها الداخلية الحرة. وعلى وجه اليقين فإن من المستحيل دائماً بالنسبة إليها أن تعي أحشاؤها وجودَها على هذا النحو. فالمعرفة تقف استطاعتُها عند إرجاع التعين الخارجي للموجود إلى التعين الداخلي، إنها تستطيع أن تجعل هذا التعيين الخارجي يولد من الداخلي أي من «مفهوم» الموجود بوصفه ضرورياً، ولكنها لا تستطيع أن تلد أو تنجب التعيين «الداخلي» المحايث (الباطن) في الذات»

---

(١) موسوعة هيدلبرج S ١٧٤ بورجوا، ص ص ٢٧٢، ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه S ١٧٣ بورجوا، ص ٢٧٢.

(موسوعة ١٤٠)[1] . «لا يصيرُ المفهومُ وحدتهَ الحقة مع ذاته في موضوعه أو واقعه» (٥٤٠، التخطيط لنا).

والآن أتوجد حقيقة عليا للحياة خالية من نقيصة المعرفة هذه؟ أيوجد نمط للوجود قادر على أن يسوق بواسطة حركته عالَمه إلى الانبثاق، وعلى أن يهب موضوعَه «الميلاد»، على نحو لا يعود الموضوع يمتلك فيه على الإطلاق «مظهر» الموجود في ذاته، مظهر الموضوعية التي تقف في تضاد واستقلال ـ أي نمط للوجود سيكون إذن إلى مدى أكبر وجوداً في مستقره داخل الآخَرية ـ؟ والحق أن ذلك الوجود هو «الفكرة العملية للفعل» أي فكرة «الخير». وهنا فإن «الوجود الواعي يقوم بوصفه واقعياً يواجه واقعياً» (٥٤١). إنه هو نفسه يعرف في تعينه أنه «غاية» هذا الواقع الفعلي، إنه هو الذي يعطيه تعيينه ومحتواه مُدْخِلاً عليه التعديلات بواسطة أفعاله. وطالما أن «الخير» الذي يجب أن يتحقق في الفكرة العملية لم يُعْقَلْ بعدُ إلا بوصفه **«غاية ذاتية»** لم يتضمنها بعد الواقع الموضوعي في ذاته، ولكنها في سبيلها إلى الولوج فيه، فإن الفعل سيكون معيباً مشوباً بالقصور مماثلاً في ذلك للمعرفة باستثناء أنه سيكون كذلك بالمعنى العكسي: بالموضوعية بالنسبة إليه «برّانية هي في ذاتها ولذاتها لا شيء». فكل حقيقة ستحكم على نفسها بالإقصاء والنفي داخل ذاتية من يقوم بالفعل مثلما كانت كل حقيقة فيما سبق تستقر داخل المعرفة في وجود الموضوعية وجوداً في ذاته، ومثلما كانت المعرفة تبدو كما لو لم تكن إلا إنجازاً سلبياً ـ بعد فوات الأوان ـ لهذه الحقيقة. فهذان النمطان لوجود الحركة، وهما المعرفة والفعل، لم يَجْرِيَا بعدُ دائريْن ـ إذا أخذنا كلاً منهما على حدة ـ في شفافية حقيقتيهما، على الرغم من أنهما حقيقيان كل في ذاته. إن المعرفة المحضة ما يزال لها عالمها متخذاً شكل آخَر مقابل لها، حقيقي في ذاته، وهي تتجاهل ذاتية الموضوعية. كما أن الفعل ما يزال يأخذ العالم بوصفه مجالاً بسيطاً لتحقيق الغايات الذاتية ـ وهو يتجاهل موضوعية الذاتية، «وعلى حين

---

(١) موسوعة هيدلبرج S ١٨٠ بورجوا، ص ٢٧٥.

يتعلق الأمر بالنسبة إلى الذهن يأخذ العالم على ما هو عليه فحسب، فإن الإرادة ترمي على العكس من ذلك إلى أن تجعل من العالم ما يجب أن يكون عليه» (موسوعة مجلد أول، ٦٢١، S ٢٣٤ والإضافة). فليس الذي يفصل إذن بين الإرادة الفاعلة وحقيقة الوجود الأصيلة إلا أن الواقع الفعلي الخارجي لا يتخذ لنفسه صورة الموجود كما هو على وجهه الحق «وهو مستوى قد وصلت إليه المعرفة من جانبها» إن فكرة الخير لا تجد كمالها إلا في فكرة الحق» (مجلد ٤، ٥٤٤). وليست «الفكرة المطلقة»، وهي الوجود الأصيل في أعلى درجات حقيقته، إلا «وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية». إنها الفعل العارف أو بعبارة أخرى المعرفة الفاعلة[1] .

ويغدو هذا الانتقال ممكناً لأن «الخير» لا يظهر كغاية ذاتية فحسب بل يظهر أيضاً كتعيين لوجود الموجود نفسه «فالعالم الموضوعي على هذا النحو هو في ذاته ولذاته الفكرة كما تضع نفسها في الخطوة نفسها بوصفها غاية أبدية، مُنْجِبَةً واقعها الفعلي بواسطة نشاطها» (موسوعة، مجلد أول ٤٥٩، S ٢٣٥). لقد كان المنطق منذ البداية مضطراً إلى الإشارة إلى أن الخير مهيأ لأن يكون غاية وهدفاً ووجوباً للوجود في صميم وجود الموجود، وأن هذا الموجود في قابليته للحركة ليس إلا التحقق الذي يظل دائماً في عملية نشوء، مجدداً دائماً الفصل (الانقسام) ابتداءً من الأصل لما يجب أن يكون.

وإذا أخذنا هذه المعطيات في الاعتبار سنرى بوضوح أن فكرة «الخير» يجب أن تؤخذ في المحل الأول بمعزل عن جميع المفهومات الأخلاقية، ويقترب هيجل هنا اقتراباً كبيراً من الخير الأفلاطوني Agathon. ونجد إشارة صريحة إلى الطريقة التي يجب أن ندرك بها

---

(١) وحدة الفكرة النظرية والعملية. الفعل العارف ـ هو التعيين المركزي الذي يسمح في كتاب «ظاهريات الروح» بالانتقال من وجود الحياة إلى وجود الروح المطلقة والذي بواسطته يتحول مفهوم الحياة إلى مفهوم الروح. وفكرة الفعل العارف ستلقى شرحاً وتفصيلاً في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

مفهوم «الخير» بوصفه تعييناً أنطولوجياً موضوعياً في فقرة من كتاب «دروس في تاريخ الفلسفة» حيث يقدم هيجل «الخير» في تعليقاته على الفلسفة السقراطية. ويذهب هيجل إلى أن سقراط كان يقصد بمفهوم الخير تعييناً «للماهية» أو «الجوهر»: «إن الجوهر الذي يوجد في ذاته ولذاته مكتفياً بالإبقاء على ذاته قد تعين بوصفه غاية أو بدقة أكبر بوصفه الحق، بوصفه الخير» (تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ٤٣). «فالخير» إذن بوصفه «كلياً» (بالمعنى الذي فهم به أناكسا جوراس «الكلي» أي بوصفه عقلاً noûs، وهو المعنى الذي حاول فلاسفة الطبيعة أن يعرضوه به على أنه عنصر واحد أو عناصر كثيرة توجد بذاتها). . أو بعبارة أدق «الكلي الذي يتعين بذاته» (المصدر نفسه ٧٠). ويرى هيجل بحق «الحدود» التاريخية لسقراط في أنه لم يطبق مفهوم الخير هذا إلا على المجال الأخلاقي، وهو السبب الذي دفع «كل الأجيال التالية والثرثرة الأخلاقية والفلسفة الشعبية إلى أن تجعل منه أستاذها وقديسها» (٤٧)، على حين أن الخير الذي هو غائية في ذاته ولذاته. . يشكل بدرجة مساوية مبدأ لفلسفة الطبيعة (٧٥).

(١٦)
الفكرة المطلقة

إذا تجاوزنا هذه النقطة التي بلغناها الآن، وهي مرحلة وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية، مرحلة الفعل العارف، لكي نتعرض لتفسير «الفكرة المطلقة»، وجب أن نلاحظ أن الأمر هنا لن يكون متعلقاً بتحول بين غيره من التحولات: فمع الفكره المطلقة لا ينبغي أن نرى انبثاق أي تعيين أنطولوجي جديد. فالموجود على نمط وجود الحياة كان هو نفسه قد تحرك من قبل داخل الحقيقة الأصيلة للوجود: إنه يحيا ويعي داخل الوحدة المباشرة للذاتية والموضوعية، وهي في مكونه داخل آخر مغاير له، أي في عالمه، يظل يحيا في مثوى ذاته. ولكن «نقيصة» حياته ماثلة في أنه ليس ابتداء إلا الفكرة في ذاتها (موسوعة، مجلد أول، ٦٢٢، S ٢٣٦ والإضافة). إن مباشرة الحياة تنقصها المعرفة المتعلقة بحقيقتها، ولذلك فإن الحياة تستطيع، ويجب عليها، أن تفقد ذاتها أي أن «تضيع» دون أن تذعن مع ذلك لفقدان ذاتها: إنها لا توجد أبداً بالكامل وعلى نحو حر في عُقر ذاتها ومع ذلك فهي لا تبتعد أبداً عن ذاتها، ولا توجد أبداً خارج ذاتها. أما المعرفة فهي متحررة من هذا الضياع المباشر للحياة: ففيها يتم تجاوز الاستقلال المباشر للحياة، فالحياة موضوع محض للمعرفة (أي موجود يضع نفسه في مواجهة المعرفة) التي تتحرك حقاً في عنصر الوجود الحر لذاته. ولكننا نفتقد هنا حقيقة الموضوعية: فالعالم ليس فقط موضوعاً في مواجهة وجود لذاته حر، إنه لا يكون شيئاً إلا في ذاته «في ذاته ولذاته» - أي «موضوعية» على وجه الدقة. وشيء في ذاته

ولذاته Sache an und Für Sich' لأن من الصواب أن الوجود في ذاته ولذاته أي ما هو في ذاته داخل الموضوعية، أي الذاتية، هو الوجود باعتباره حفاظاً واعياً وحفاظاً يحيط به الوعي، أي المفهوم.

وهكذا فلكي نصل إلى الشكل «المطلق» للفكرة ابتداءً من الأشكال التي لدينا والتي ما تزال «معيبة» ناقصة يجب علينا الآن أن نقوم بجمع أشكال الفكرة التي حصلنا عليها قبلاً، وأن نقدم تبريراً لقيمة ما في مثل هذا التركيب من حقيقة بإبراز ما فيه من طابع عيني. وليست الفكرة المطلقة شيئاً جديداً، إنها ليست رؤيا أو وحياً تكشّف في نهاية المطاف، صادراً عن موجود مطلق، إنها ليست شيئاً آخر سوى الحقيقة التي أصبحت الآن بادية للعيان. حقيقة ما كان منذ بداية كتاب المنطق موضوعاً للبحث: وهو الوجود. إن ما كان منذ الصفحة الأولى موضوعاً للنظر واستمر في سائر البحث الذي أُنجز حتى النقطة التي وصلنا إليها الآن، ليس إلا تبيان وتفسير الوجود ولا شيء آخر: «بما أن المسألة هي الفكرة المطلقة فمن حقنا أن نعتقد أننا قد وصلنا أخيراً إلى أشياء حديرة بالاعتبار الجاد وأن كل شيء يجب الآن أن يُقال.. ويمكن أن نتنصّل على وجه اليقين من الأشياء الفارغة من المعنى وأن نمعن النظر طولاً وعرضاً في الفكرة المطلقة، ولن يكون المضمون الحقيقي مع ذلك إلا جملة النسق الذي درسنا حتى الآن تطورَه». (موسوعة، مجلد أول ٦٢٢، S ٢٣٧ والإضافة).

وهذه العبارات القوية لهيجل من الواجب أن توضح بدرجة كافية ما يمكن أن تفهم به الفكرة المطلقة: أنها فكرة الوجود نفسه في حقيقتها ونقائها، أي «الكلي» الحق الحاضر في كل موجود. والتي تشكل الإضفاءات العينية، «غير المطابقة» إلى هذه الدرجة أو تلك الأنماط المختلفة لوجوده[1]. فلنستعمل إذنْ هنا اشتراكاً لفظياً خطراً، إنها ما يوجد مطابقاً لفكرته على أنه شيء ما

---

(١) في هذه الحالة يسمي إردمان الفكرة المطلقة «جملة المقولات» أو المقولة بالاسم الصحيح. (مصدر سابق ٢٢٧).

يوجد ماثلاً هناك (متعيناً) كما أنها كذلك الفرد الحي، وهذا هو المعنى الذي يسمي به هيجل الفكرة المطلقة «النمط الكلي» الذي تجد فيه الأنماط الجزئية بأجمعها للمتناهي واللامتناهي نفسها «مُتَجَاوَزَةً» ومَحْوِيَّـةً (٥٥٠)، أي «الشكل» اللامتناهي أو «الشكل» ببساطة، الذي لا يكون كل مضمون في مواجهته إلا إضفاءً مفرداً للعينية (٥٥٠)، والذي لن يكون تعيينه شيئاً آخر سوى جملتها (جملة الأنماط).. منجزة «إلا أننا قد سبق أن تعرفنا على الشكل الكلي» للوجود متخذاً اسم «قابلية الحركة»، ومن ثم فإن التدقيق الوحيد الذي أتى به هيجل إلى تفسير الفكرة المطلقة هو تدقيق تلخيصيّ، أي تفسير للحركية المنجزة وهي تستهدف «الشكل» الحق للفكرة المطلقة؛ أي الحركية وهي تشكل في ذاتها «كُلًّا مُنْجَزاً» تنبثق منه جميع الأنماط الجزئية بوصفها أنماطاً للوجود. «إن ما يجب إذنْ إدخاله هنا في الاعتبار، ليس في الحق مضموناً من حيث هو كذلك، بل كلية شكل هذا المضمون، أي المنهج» (٥٥١). المنهج بالمعنى الذي يجب علينا تفسيره به، وهو «حركة المفهوم نفسه». النشاط المطلق للحركة التي تعينُ ذاتَها وتحقق ذاتَها.. (٥٥٢ ـ التخطيط لنا).

ويمكن أن نعتبر تحليل حركة الفكرة المطلقة التي سترد فيها بعد (مجلد ٢، ٥٥٢ ـ ٥٥٦)، على أنه القلب الحقيقي في مركز الأنطولوجيا الهيـجلية: فالمسألة تدور على محاولة تعريف فكرة الوجود بوصفة قابلية للحركة، ويجب في خاتمة المطاف إرجاع كل اتساق المذهب الهيجلي إليها. وهناك محاولة موازية في تحليل مفهوم «التطور» الذي نجده في «دروس في تاريخ الفلسفة»، وهو تحليل يقود خطاه اتخاذُ مقولتي الوجود بالفعل والوجود بالقوة energeia, dynamis أساساً له على نحو صريح. وسنتمسك من جانبنا بتفسيرات كتاب المنطق مع استكمالها دائماً بمساعدة الفقرات الموازية.

إن كل قابلية للحركة إنما تظهر في شيء ما، فماذا يمكن أن يكون هذا الشيء؟. إن ما يلتقي به الفكر الواعي أولاً أو ما يبدأ به، هو شيء «مباشر»، شيء ما لا يستطيع حقاً أن يعي ذاته بعدُ من تلقاء نفسه، شيء لم

يوجد بعدُ على هذا النحو. وفي بُعْد الفكرة حيث يُؤخَذ كل مضمون جزئي وفق «شكله المطلق»، لن يكون هذا الشيء المباشر «معطىً مباشراً للحدس أو للتمثّل» فهو ليس من حيث الماهية إلّا شيئاً «مغايراً مفرداً»، إنه لا يجب على العكس من ذلك، أن يكون إلا معطى مباشراً للفكر: «شيئاً ما بسيطاً عاماً» (٥٤) ومن شيء ما بسيط وعام، لا يمكن ابتداء استنباط أي شيء، إلا إذا دارت المسألة على «علاقة» بسيطة «بذاته»، على وحدة تكون كلية بحكم علاقة تغاير (تباين) ما بذاته. وهنا نلتقي بأول تعيين للوجود، ويحيط به الوعي هنا على وجه اليقين في هذه الحالة بوصفه معطى مباشراً. ولكن هذه الكلية الأولى هي في واقع الأمر كلية مباشرة، وهي لذلك تعني الوجود كذلك بالمثل، لأن الوجود هو على وجه الدقة تلك العلاقة المجردة بذاته (المصدر نفسه). وتتضح الحركة إذن في المعطى الخالص بوصفه كذلك، في الوجود البسيط العام.

غير أن كل معطى هو معطى متعين، فالمعطى البسيط العام هو أيضاً، بوصفه كذلك، تعينٌ: إنه يتحدد وينحصر بواسطة ما هو آخَر مغاير له وليست المسألة هنا مسألة مفهومات منطقية صورية، ولـكنها مسألة تفسيرات أنطولوجية عينية: «العام والكلي ليس مأخوذاً بوصفه تجريداً بسيطاً بل بوصفه كلياً موضوعياً أي بوصفه ما يكون في ذاته كلاً عينياً..»(٥٥). إن الكل العيني للمعطى مأخوذاً بوصفه مُعطى، وذلك التعين الذي يسود ظهور كل معطى يشكل مع ذلك وفي المرة ذاتها قصوراً أو عجزاً أساسياً في هذا المعطى، لأن كل معطى هو في ذاته أكبر مقداراً وأكبر كثيراً من كل واحد من تعييناته المتعاقبة التي يكون معطى داخلها، (أي زائداً عليها) ونتيجة لمباشرة وجوده كمعطى فإنه يكون «ابتداء من اللحظة التي يوضع فيها خاضعاً للسلب» وهذا «المقدار الأكبر (أو الزائد) الذي لا يكون منتمياً مباشرة إلى «وجوده في ذاته» باطن فيه، بل إن المعطى يتم التعريف به وإدخاله من زاويته» ومن ثم فإن المباشر المعطى يجب أن يكون في البداية «ناقصاً» مَعيباً في ذاته، ولكنه يجب أن يكون مزوداً أيضاً بنبض اندفاعة تجتذبه إلى الأمام»

(المصدر نفسه). وهذا الإتصاف بالنقص والسلب، الذي نلقاه في الوجود نفسه» هو أساس الوجود بوصفه قابلية للحركة، وتحركاً لا بد أن يكون معطى من قبل في ذاته، وليس له أية حاجة إلى دافع خارجي: «إن الكل العيني يمتلك من حيث هو كذلك وفي ذاته، ابتداءً (مطلع) تقدمه وتطوره» (٥٥٦).

ونلتقي هنا من جديد بالظاهرة الأساسية للوجود التي صاحبت قراءتنا للأنطولوجيا بأسرها: وهي أن الوجود في ذاته لوحدة المعطى وسلبه (ونفيه) ليس إلا «ظهور الاختلاف»، أي الفصل (الانقسام) الذي يقطع الأشياء ابتداء من أصولها (الحكم) (٥٥٧). والجانب العيني للمعطى بوصفه «ابتداء» للحركة إنما يتحدد على نحو أوضح، وفي الخطوة نفسها، في الشكل الثاني للحركة. ونحن نمسك الآن، «بوجهة النظر» (بالزاوية) التي يظهر ابتداء منها معطى كلي أول مأخوذاً في ذاته ولذاته باعتباره آخَر مغايراً لنفسه المباشر الذي ظهر في هذه الحالة بوصفه قد دخل عليه التوسط، أي بوصفه دالّة لآخَر، والكلي الذي ظهر بوصفه جزئياً (٥٦١: التخطيط لنا). وفي حقيقة أن شيئاً ما يغدو شيئاً آخَر نجد تعبيراً عن تصدع الوجود وانقسامه. فكل معطى من حيث أنه ذلك المعطى المتعين إنما هو آخر مغاير لنفسه: فوجوده في ذاته لا يلغي نفسه أبداً في التعيّنات التي يتخذها؛ بل إنه يمتلك زيادة على ذلك إمكانات أخرى، فستكون له استطاعة بالقوة أكبر مقداراً، ستكون له في الخطوة نفسها «الإنـدفاعة» الجديدة بتحقيق إمكاناته الأخرى، الجديرة بأن تجعله يصير لذاته ما كان عليه من قبل في ذاته. ولن يمكن تصور تعريف أكثر دقة لمعنى التحرك بوصفه وصولاً إلى الذات (صيرورة تجعل ما كان في ذاته كائناً لذاته).

وما أبرزه هيجل حتى الآن وجعله واضحاً بوصفه ما قد يصح اعتباره حالة أولى للموجود في قابليته للحركة إنما هو المعطى المباشر، الذي تكشف في صميم مباشرته بوصفه ظاهرة «تركيبية»: فالموجود المباشر يظهر في تعيّنه بوصفه موجوداً داخل سلب وجوده في ذاته، ويتجاوز تعينه إلى إمكانات وإلى

استطاعة بالقوة. إنه يتعين، ابتداء من ذلك بوصفه آخَر مغايراً لنفسه» (٥٥٧)، وهو يمتلك داخل هذا «الاختلاف» بين الوجود في ذاته وبين مباشرته «الإنـدفاعة» التي تجعله يسير إلى الأمام، أي التي تجعله يمضي إلى ما وراء مباشَرتِه. إنه من تلقاء نفسه متحرك (في حركة).

والحالة الثانية من قابلية الحركة هي حالة الموجود الذي قد سقط داخل تعينه، ذلك التعين الذي يجب اعتباره سلباً له. وفيها إذن يسقط الوجود في ذاته في الضياع على نحو ما، ويمكن القول إنه غرق في هاوية الغياب، ولن يكون أمامنا حينئذ موجود (في ذاته) بوصفه آخَر، بل (الآخر في ذاته، الآخر الذي يقوم إزاء آخَر) (٥٦٢). والآن فإن المباشر المعطى في البدء يضيع في الآخر، (٥٦١) وهو في ضياعه وفقدانه لنفسه يهب الميلاد لحالة جديدة ويخلق حالة جديدة، هي الحالة الثانية لقابلية الحركة، فالسلب بوصفه كذلك لم يعد أمراً مباشراً بل أمراً دخل عليه التوسط.

ومع ذلك فإن هذا التعيين للحالة الثانية من قابلية الحركة يتحول من تلقاء نفسه فوراً إلى ضده، ويغدو من المستحيل على وجه الإطلاق أن ندرس سلب الموجود على نحو منعزل وفي ذاته، دون تكشُف لأطوائه بوصفه سلباً لموجبه الخاص، بوصفه آخَريّة ما كان موجوداً وجوداً أوَّلَ بوصفه الوجه السالب للمباشر (٥٦١) وفي إضفاء السلب هذه العينية على نفسه لن يكون أبداً شيئاً ما بسيطاً بل «علاقة أو رابطة» (المصدر نفسه): وهو في ذاته راجع إلى ما جاء منه، إلى ما وُلِدَ منه بوصفه تعيّناً. ولكنه لا يرجع إلى العلة التي سبقته وحدها، العلة التي تختفي في معلولها. فهذه الحالة الثانية التي وصل إليها الموجود لا توجد أبداً إلا باعتبارها نتيجة واستمراراً للحالة الأولى. «أنها تتضمن داخلها تعيينَ الحالة الأولى. ولذلك تجد الحالة الأولى نفسها من حيث الماهية محتفَظاً بها في آخرَها في الذي يتلوها» (المصدر نفسه).

وبعد قراءة ذلك لن يرى الإنسان في هذا التعيين أمراً فجاً متبذلاً. وهيجل يعرفه بأنه «أكثر الأشياء أهمية في المعرفة وفقاً للعقل»؛ فكل كتاب

«المنطق» ليس عند هيجل إلا توضيحاً «لحقيقة» هذا الاكتشاف «ضرورته المطلقة»، وحينها تتبع هيجل بفكره هذا المعطى تتبعاً صارم الاتساق حتى أبعد نتائجه، فإنه قد فتح بذلك الطريق أمام فهم البنية الأساسية للنشوء التاريخي، وعند تفكير هيجل في هذا المعطى نجده يصرح في «دروس في تاريخ الفلسفة»: إن هذا التمييز (التفرقة) هو الذي يقود «كل الاختلاف الموجود في التاريخ العالمي» (مجلد أول ٣٤).

وهنا نصل إلى النقطة التي ينفصل عندها النمطان الأساسيان للنشوء، فإذا كان وجود الموجود الذي يتحرك مماثلاً تماماً لوجوده الذي يلغيه في سلبه إلغاء كاملاً، وعلى نحو يجعله غير قادر على وعي ذلك السلب بوصفه سلبه الخاص به، وعلى السلوك تجاهه على هذا الاعتبار الواعي، فإن هذا الموجود سيتحول ويصير آخرَ، أي يتلاشى من أساسه. إن الاختلاف المطلق وتحقق الوجود في ذاته، هما على السواء في هذا النشوء، اتجاه الحركة وهدفها، ولكن ذلك لا يتم إنجازه إلا في التحول، في التفسخ والاضمحلال. وأما إذا كان وجود الموجود ـ على العكس من ذلك ـ سلوكاً واعياً فسنجد أنفسنا في هذه الحالة الثانية من قابلية الحركة في حضرة اللحظة «الحاسمة» للوجود: (الحاسمة الفاصلة بين تقاطُع مَسَارَيْن).

إن الموجود وهو في حالة السلب تكون مهمته «أن يضع الوحدة المتضمنه فيه» (٥٦٢)، وأن يأخذ في حسابه في كل آن هذا السلب باعتباره سلبه الخاص به، وأن يتجاوزه، وأن يدخل خلاله في علاقة مع ذاته، وأن يحصل فيه على وحدة وجوده الخارجي ويدعمها، وأن يسفر عن مكنونه ابتداءً من هذه الوحدة السالبة.. ويطلق هيجل على هذه الإحاطة المستوعبة الواعية للسلب «العلاقة السالبة بالذات» (٥٦٢ وما بعدها). وبواسطة هذا السلوك وحده يصير الموجود موجوداً خارجياً «لذاته» أي «ذاتاً، شخصاً، وجوداً حراً» (٥٦٣). وهذا الإمكان من إمكانات الوجود يؤسس نشوءاً مختلفاً تماماً: «إنه المصدر العميق لكل نشاط، وللحركة المستقلة للحياة والروح». وعلى هذه

الذاتية وحدها يرتكن تجاوز التضاد بين المفهوم والواقع (Realitat) من جانب، وترتكن الوحدة التي هي حقيقتهما من جانب آخر» (٥٦٣). وهذه العلاقة السالبة بالذات هي الحالة الثالثة لقابلية الحركة، ففيها يبدأ النفاذ الحق إلى الوجود الواقعي، أي وصول الموجود إلى ذاته في «مملكة الحرية».

وعند هذه النقطة يجب ملاحظة أن الحالة الثالثة لقابلية الحركة، والحالة الرابعة التي على وشك أن تتلوها الآن، لا يختفيان بلا شرط أو استثناء في حالة ذلك النمط الآخر من النشوء، الذي لا يمتلك هذه العلاقة، فالأمر لا يتعدى أنهما لا يظهران بوصفهما حالتين «لهذا» الموجود، الذي لا يكشف في هذا التحول إلا عن أطواءِ نفسه، بل بوصفهما حالتين مختلفتين ومستقلتين، كما لا تبنى هنا وحدة وجودهما في ذاته إلا بالنسبة إلى المعرفة الواعية (الإنسان)، وليس بالنسبة إلى هذه الحالات نفسها. وهكذا تبقى وحدة النشوء دون مساس، وتسود التغايرَ (التباينَ) الماهوي لهذه الأنماط من الوجود: ففي النشوء بوصفه تحويلاً (أي تغييراً للصورة وانتقالاً إلى طور آخر) في مقابل النشوء «الحر» بوصفه تطوراً (بالمعنى الهيجلي، أي الانتقال من الكامن المُضمرَ إلى العلني الصريح) نسترجع هذا النمط من النشوء بمساعدة هذه التسمية، فجوهر التحويل سيوضع إذن بوصفه «ذاتاً».

وقد سبق أن قلنا إن نتيجة «العلاقة السالبة بالذات»، هي الحالة الرابعة لقابلية الحركة. فالموجود قد أدخل السلب في علاقة مع وجوده في ذاته، وهو يعي هذا السلب ويسلّم به بوصفه سلبه الخاص، كما «يضع» نفسه بوصفه موجوداً خارجياً داخل هذا السلب، وهذا هو السبب في أنه الآن شيء موجب، ولهذا السبب فقد أحرز الوحدة الأصيلة لوجوده، وهي وحدة داخل هذا الاختلاف (٥٦٣ وما بعدها). لقد وصل الموجود منذ الآن إلى ذاته، وعلى هذا النحو لن يفقد نفسه الآن في تكثُّر التعيُّنات، ولكنه سيعي نفسه وسيحتفظ بنفسه بوصفه «الهو هو»(*)، الكلي، في تكثر عمليات سلبه وهو

(*) هو هو Identique يراد به ما يبقى دائماً ثابتاً بالرغم مما يطرأ عليه من تغيرات [مجمع].

بوصفه كذلك سيوجد وجوداً خارجياً من جديد على نحـو ضروري في المباشرة، في تعين مفرد، ولكنها الآن مباشرة تضع نفسها بنفسها، فهو «عيني» بحق، نتيجة نمو تركيبي وواقعي بحق[1]. لقد أنجز التوسط بين ذاته وتعيناتها جميعاً، وهي الآن إمكاناته وقد وضعها في حرية ومن تلقاء نفسه. وعلى العكس: فكما أن كل إمكاناته حاضرة دفعة واحدة داخل وجوده في ذاته فليس أمامه إلا أن يصير لذاته ما كانه في ذاته من قبل، وإلاّ أن يصل داخل كل تعين من تعيناته الواقعية إلى إمكاناته الحقة. وسيظل في كل آخَرية مقيماً في عقر ذاته، ولن يكون ذاته إلاّ في الآخَرية الواقعية. إن هذه الحالات الأربع لحركة الموجود لا يجب أبداً أخذها أو إعمالها في انعزالها: إنها تؤلف وحدة مزودة في ذاتها بالحركة، ونسقاً متحركاً مغلقاً. وهيجل نفسه لم يقم بهذا التقسيم الرباعي على نحو مجرد، فقد جمـع دائماً بين الحالتين الثانية والثالثة وهما حالتا «السلب» في لحظة واحدة بحيث لا يبقى هناك في واقع الأمر إلا ثلاث حالات (٥٦٤). وفي «دروس في تاريخ الفلسفة» يظهر هذا الشرح لقابلية الحركة بوصفها تطوراً (أي من المضمر إلى المصرّح به) متضمناً حالتين فحسب، يشير إليهما المفهومان الآتيـان: القوة dynamis والفعـل energeia.

وسنعكف هنا بإيجاز على هذين التعريفين:

«لكي نحيط بما هو التطور يجب أن نفرق إن صح القول بين صنفين من الحالات، الأول هو ما نعرفه على أنه استعداد وقدرة ووجود في ذاته (كما أسميه) أي الوجود بالقوة Potentia - dynamis والتعيين الثاني هو الوجود

---

(١) نتيجة نمو تركيبي Zusammen gewachseness يؤكد لنا هذا التدقيق بالنسبة إلى العيني، أي الوجود لذاته للوجود المجرد في ذاته، أن هذا الإضفاء للعينية هو في الوقت نفسه تكثيف للتجريدات ويجب أخذ الحذر في مواجهة الكلمات الأجنبية (غير الألمانية) Fremdworter التي لها هنا بوصفها تكثيفاً «Konkretion» جوانب دلالية ذات منظر جانبي خادع في معظم الأحيان (هربرت ماركيوز).

لذاته، الواقع الفعلي (actus, energeia) والحالتان الأوليان من قابلية الحركة توجدان متحدتين هنا في مفهوم الوجود في ذاته. لأن هيجل يصر صراحة على حقيقة أن «ما هو في ذاته عيني في ذاته أصلاً» (٣٧)، ويصر على أنه ليس إمكاناً مجرّداً بل «الواحد وآخره» وعلى أن الإثنين ليسا إلا واحداً (٣٧). وهذا الوجود في ذاته الذي هو عيني، هو إذن استعداد وقدرة في آن معاً: وجود بالقـوة dynamis بالمعنى المـزدوج للفظ (عند أرسـطو)(*): إمكان واستطاعة، فهو بموجب إمكاناته شيء ما لم يوجد بعد في الواقع، كما أنه يمتلك القدرة على أن يجعل من هذا الممكن نفسه واقعاً فعلياً. وهذا الطابع العيني للوجود في ذاته هو أساس الدافع (الباعث) في قابليته للحركة «إنه بطبيعته» متنوع متمايز - من حيث هو في ذاته، أي إمكان، ولكنه لم يوضع بعد بوصفه متنوعاً متمايزاً، فهو ما يزال داخل وحدة (وذلك يناقض حقيقة كونه متنوعاً متمايزاً): إنه بسيط وهو مع ذلك متمايز متنوع، وهذا التناقض الداخلي في العيني هو نفسه الذي يمنحه الدافع (الباعث) إلى تطوره» (٣٧ وما بعدها). فلقابلية الحركة إذن معنى تطور الوجود في ذاته وبسط أطوائه وإضاءة ما هو مستتر داخله، وذلك على نحو يجعل الموجود لذاته يصير ما كان عليه في ذاته من قبل. ويضرب هيجل على ذلك مثل الوجود العاقل: فالإنسان هو بموجب وجوده في ذاته عقل، وهو يمتلك منذ الطفولة قدرة أو قوة dynamis العقل، ولكن لم يصبح لذلك عاقلاً بعد. ولا يصير الإنسان في الواقع بالفعل energeia ما كانه من قبل بموجب إمكاناته إلا حينما تصير واقعة السلوك العاقل واقعة من أجل «الإنسان وبالنسبة إليه، حينما يصل إلى وعيه ويبلغ رشده وحينما يصير موضوعاً في مواجهة هذا الوعي».

ويمكن بسهولة إساءة فهم هذا العرض للمشكلة. فهو بالقياس إلى ما جاء في «المنطق» تخطيط تبسيطي إلى درجة ملحوظة، ويجب ابتداءً الانتباه إلى

(*) للوجـود بالقـوة معنيان عنـد أرسطو: ١ - استعـداد الشيء للانتقـال إلى حـالـة أخرى - ٢ - الاستطاعة (القدرة) على إحداث هذا التغيير.

حقيقة أن المسألة تدور على تفسير «للتطور»، ومن ثم لنمط متعين من الحركة: هو حركة الوجود الواعي.

ولكن حتى في هذه الحال لا يجب فهم التعريفات التي قُدمت لتوها بمعنى تغير دلالة التطور، الذي سيصير هنا امتلاكاً بسيطاً للوعي. ولقد سبق أن أشرنا في بداية شرحنا إلى أن مقولة الوجود لذاته كانت أوسع المقولات انتشاراً على طول كتاب المنطق (أنظر ص ٧١)، فهي تضم سائر مراحل وحدة الموجود بوصفه «ذاتاً واحدة» في تكثر تعيناته، من الوحدة العابرة الزائلة لشيء ما ماثل هناك، حتى الوحدة المتحركة بذاتها للفرد الحي. وهذا هو السبب في أن الصيرورة للذات تجد نفسها متكيفة هنا وفق التطور النوعي للوجود الواعي ـ وهذا هو السبب في أنها تُعَد في الخطوة نفسها امتلاكاً للوعي ـ ولكن دون أن تكف عن أن تكون مقولة أساسية لكل حركة، ومن ثم عن أن تعني بوصفها كذلك النشوء المقوِّم لوحدة «العلاقة السالبة» بالذات، أي نشوء يظل أيضاً ـ ولكن دون أن يتجلى بوصفه تلك العلاقة ـ في ذاته حاضراً في نشوء كل «شيء ما» ماثل هناك.

ولنعد الآن إلى عرض ذلك كما جاء في كتاب «المنطق». إن الموجود يصل إلى ذاته في الحالة الرابعة من الحركة، وهو يتقوَّم على نحو حُرّ لذاته بوصفه وحدة واقعية، وفي الحقيقة إن الموجود لا يوجد وجوداً خارجياً بوصفه ذاتاً إلا على هذا النحو، وبهذه الطريقة ستلتحم في هذا التعريف الدلالتان الأساسيتان التقليديتان لمفهوم الذات: فالموجود يوجد وجوداً خارجياً بوصفه بما يكمُن في أساس hypokeimenon substance(*) nypomenon, تكثر التعينات المتغيرة كله، وهو بوصفه كذلك (أي بوصفه ما يكمن في الأساس، وما يظل

(*) اللفظ اليوناني **hypokeimenon**

أي ما تكمن فيه الصفات أو ما تحمل عليه، جوهر أو موضوع لمحمول وتعني عند أرسطو أحياناً المادة باعتبارها واقعة تحت الصورة، أو الشيء العيني باعتباره مالكاً لصفات، أو موضوع المحمول في الحكم المنطقي.

محتفظاً بنفسه) سيوجد بوصفه ما يدخل بحرية في علاقة مع ذاته (بوصفه أنا). إلا أن الموجود وهو يتقوَّم بوصفه وحدة واقعية داخل هذه العلاقة السالبة بذاته، يكون قد أسس في الخطوة نفسها مباشرتَه الأولى (الحالة الأولى لقابلية الحركة). فهو ابتداءً من وجوده لذاته الذي كسبه الآن، يكون قد وضع ـ بالرجوع إلى الوراء ـ مباشرة التعين، وهي المباشرة التي لم تكن فيما سبق إلا معطاة، بوصفها الآن ملكه الحق الخاص، ويكون قد ربطها بذاته عن طريق التوسط. أي أنه يكون قد وضعها بوصفها أساس وجوده لذاته، وجعل من وجوده في ذاته التأسس Grund lage (٥٦٩). إن التفتح المطرد لأطواء الوجود (وهو التفتح الذي يجد داخله كل تعين مباشر، «سقط» الموجود فيه أثناء نشوئه، نفسه وقد وضع عبر التوسط، وقد اندمج في وحدة الموجود) إنما هو أساس هذه الوحدة رجوعاً إلى الوراء. أما الوجود في ذاته الذي كان لدينا في البداية والذي كانت ماثلة فيه جميع إمكانات التطور ـ فسيتكشف على أنه الكلي الحق داخل نطاق تكثر التعينات، إنه يشكل تأسسها (٥٦٩). إن ما هو في ذاته هو الذي يحكم هذا البسط لأطواء العملية (تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ٣٤). «إن هذا الإثراء (الإغناء) يدفع بضرورة المفهوم إلى الأمام، وهو ما يفسح لها مكاناً، فكل تعيين هو انعكاس في ذاته. وكل مرحلة جديدة من التخارُج، أي من تعيين أكثر اتساعاً، هي في الوقت نفسه رجوع إلى داخل الذات (Verinnerlichung)».

فكل اتساع هو أيضاً كثافة (شدة) أعظم، وعلى ذلك فإن ما هو أكثر ثراءً يكون أكثر عينيه وذاتية، وما ينسحب داخل مناطق البساطة الأكثر عمقاً هو الأكثر قوة والذي يبسط سلطانه على أشياء أكثر (٥٦٩). ونصل بذلك إلى هذه النتيجة: فالموجود داخل كل هذه الحركة لا يخرج من ذاته ولا يتجاوز ذاته ولا يبتعد عن ذاته بل يبقى دائماً على العكس في مستقر ذاته: إنه يحتفظ بنفسه داخل آخَره، فالكلي يحتفظ بذاته داخل جزئيته، داخل الحكم أي الفصل (الانقسام) والواقع، إنه يرفع ـ في كل مرحلة تجيء بعد تعيينه ـ مستوى كتلة محتواه السالف بأكملها، وبواسطة هذه المسيرة الجدلية المطردة

لن يفقد شيئاً ولن يتخلى عن شيء، وليس ذلك فحسب بل سيظل يحمل معه كل ما اكتسبه، مواصلاً إثراء وتكثيف ذاته على نحو داخلي باطن (٥٦٩).

ولنتذكر الآن أن هذا التفسير لقابلية الحركة مقدَّم بوصفه «تعييناً» للفكرة المطلقة. أي ملخصاً كاملاً «الصورة المطلقة» التي هي في أعلى درجة من الكلية للوجود من حيث [illegible]. وتلك الصفات الجوهرية توجد منذ الآن بمعنى مزدوج بالضرورة؛ إن الصورة المطلقة ليست أعلى الصور كلية فحسب بل هي أيضاً الصورة الحقة الأصلية. ولكن الفكرة المطلقة لا تظهر في نهاية المنطق بوصفها الصورة الكلية بمعنى الكلمة فحسب أي الصورة التي تأخذ جميعُ الصور السالفة طابَعها الفردي ابتداءً منها، بل بوصفها الصورة الحقة للوجود دون منازع، الصورة التي يتجه نحوها التفسير العيني لأنماط الوجود المتنوعة، والتي من حيث هي كذلك يبقى فيها الموجود بمعنى الكلمة في عقر داره (في مثواه الذاتي) داخل كل آخَرية، ففيها يكون الموجود قد وصل إلى ذاته. ونحن لن نستطيع هنا أن نكرر من جديد مسار هذه البرهنة، وتتّابع خطواتها، وسنكتفي بالإشارة إلى أن الظاهرة الأولى التي التقى بها التفسير الأنطولوجي كانت الوجود بوصفه قابلية للحركة، ومعها في الوقت نفسه أساس تلك القابلية للحركة، وهو الاختلاف المطلق بين ما هو في ذاته وبين الوجود الماثل هناك، في صورهما المختلفة، وهو اختلاف يحتفظ بنفسه داخل كل مناطق الموجود. ولقد نجم عن ذلك ما يمكن تسميته بالمسألة السائدة في التفسيرات اللاحقة وهي: كيف يمكن لوحدة الموجود أن تتقوّم وتبقى داخل نطاق تلك الحركة التي تناظر دائماً سقوطاً في السلب والآخَرية؟ وهنا يدور السؤال، توافقاً مع السياق الأنطولوجي للبحث، عن تلك القابلية للحركة، التي تنشأ في ذاتها بوصفها مقوِّمة للوحدة. وهكذا ترتبط مشكلة وحدة الموجود الحقة دفعة واحدة بمشكلة حركته الحقة: ففي نمط وجود الموجود يجب أيضاً العثور على أساس «صورة» وحدته. فكل منطقة من الموجود يناظرها نمط متعين من وحدته ونمط متعين من قابلية الحركة.

لقد كانت النتيجة المتحصلة من المنطق الموضوعي هي أن وحدة الموجود الحقة لا تكون ممكنة إلا بوصفها وحدة «للمفهوم»، وأن قابلية الحركة الحقة نتيجة لذلك لا تستطيع أن تكون إلا الوجود بوصفه وعياً. وهكذا لا يوجد الموجود وجوداً خارجياً حقاً إلا بوصفه ذاتاً داخل نمط الوجود الذي من المؤكد أن الموجود بأبعاده السابقة قد امتلكه من قبل في ذاته، ولكنه لم يتملكه إلا بوصفه إمكاناً غامضاً يتخطى حدود نفسه ولا سلطان له عليه.

كما يعرف وجود الذاتية بدوره مراحل مختلفة من الحقيقة لم يكن يواجهه عندها في بادىء الأمر إلا مجال من الموضوعية، لم يُخضع بعد ولم يسيطر عليه الوعي بعد، مجال معزوّ إليه مع ذلك، بموجب وجوده، وفيه وحده يستطيع أن ينتهي إلى الوجود. وفي مستوى وجود الحياة وحدة تستطيع وحدة الذاتية والموضوعية أن تُنجَز، ففي العملية الحيوية يتحقق بث الحياة في العالم، فالحياة تحيا في عالمها، كافتراض مسبق لوجوده الحق.

ففي بُعد الوجود الحي وحده تتكشف «فكرة» الوجود في حقيقتها، ومعناها أن الموضوعية ليست إلا الذاتية، وأن «المفهوم» يحيط باختلاف المنطقتين ويحقق وحدتها. وفي «المعرفة» يصير وجود الموضوعية داخل حقيقته المنتمية إلى الموضوع، أي أن «جوهرها» هو المفهوم، الذاتية. ويكون «الشيء» معروفاً بوصفه موجوداً في ذاته ولذاته، ويتعلق التنوع المتغير لتعينات الموجود «بعمومية» وجوده، الذي يجعل تعيناته تنبثق منه بواسطة عملية تكوين عينية، وهو في هذه التعينات وتجاهها يكفل ويتبنى الحفاظ على وحدة تظل باقية، أي على نفسه.

وليس ما تستهدفه المعرفة بوصفه مفهوم موضوعها هو حقيقة المعرفة فحسب، بل حقيقة وجود هذا الموضوع نفسه.

ومع ذلك فالمعرفة لا تستطيع الانطلاق من تلقاء نفسها نحو تلك الحقيقة التي هي حقيقتها، وتظل واقفة عند افتراض مسبق لعالم «معطى سلفاً»، تجد نفسها معزوة إليه بحكم جوهرها، وهي تستطيع أن تعيه في

ضرورته، ولكنها لا تستطيع أن تعيه في حريته، التي تنشأ تلك الضرورة منها وحدها (٥٤٠). ولا تعي ذاتية المعرفة أنها في الموضوعية ستعرف أين وجودها الحق. ولهذا السبب فإن المعرفة ما تزال توجد أساساً في اختلاف وتناهي الفصل (الانقسام) الأصيل (الحكم) (موسوعة ١٤١)[١]. ولذلك فهي لا توجد حتى الآن داخل عالمها إلا في بيت آخر، وهي عملية سلب لم تدركه بعد بوصفه ملكاً لها. وإلى هذا القدر فإن حركة المعرفة لم تعد بعد الحركة الأسمى، فهي ما تزال تفقد نفسها في الآخرية (حتى إذا لم تكن تلك إلا آخَرَ ظاهر)، وهي في الآخرَية لم تصبح بعد برمّتها في مثواها الحق (في عقر دارها).

وهنا في واقع الأمر مطلب لن يتحقق على وجهه الحسم إلا داخل معرفة تتعرف على نفسها في موضوعها، (أي يوجد المفهوم بالنسبة إليها من حيث أنه ذلك الموضوع أو يكون الموضوع بالنسبة إليها هو المفهوم) (موسوعة ١٤١)[٢]. فمثل هذا الموجود وحده هو الذي يوجد في الحقيقة في عقر داره داخل الآخرية، فهو الذي لا يحيا فحسب في وحدته الحقة المباشرة مع الآخَر، ولكنه يعرف ما هي تلك الوحدة، ولا يبرز منها جانب الفقدان (الضياع). كما تتخذ «الفكرة المطلقة» للوجود طابعاً عينياً في ذاته تعي الموضوعية بوصفها ذاتية، وتعرفها بالمثل «كعالم موضوعي»، المفهوم هو أساسه العميق وقوامه الواقعي (٤٥٩)؛ ذاتية لن يكون إنجازها إذن إلا وعياً بالذات أي واقعة أن يكون الوجود موضوعاً لذاته هو «وهنا نجد العقل الذي يتعقل ذاته noesis noeseos الذي كان أرسطو قد عرفه بأنه أعلى أشكال الفكرة (موسوعة ١، ٦٢٢، S ٢٣٦، الإضافة).

ولا يعنينا هنا أن نبحث فيما إذا كان هيجل على حق في رجوعه إلى

---

(١) موسوعة هيدلبرج ١٨٤ بورجوا، ص ٢٧٦.

(٢) موسوعة هيدلبرج S ١٨٥ بورجوا، ص ٢٧٦، ٢٧٧.

أرسطو. وعلى أية حال إنه يضع نفسه على الأرضية الحقة الخاصة بالأنطولوجيا الأرسطية، بالمعنى الذي لا يكون فيه «التفكير في الفكر» موضوعاً ببساطة بوصفه قضية البداية، ولا يقود بعد ذلك تسلسل البحث الأنطولوجي ولكنه يولد بوصفه نمطاً أعلى لتحليل الأنماط المختلفة للوجود بوصفها أنماطاً للحركة. ومع ذلك فإن تفسيراً صورياً خالصاً لهذا التعين، أي تفسيراً ينطلق من مفهوم الحركة الذي وضعه هيجل في الأساس، سيكون هو أيضاً غير كافٍ. فهناك في تقابل معه تلك التعيينات العينية للفكرة المطلقة بوصفها وحدة الفكرة النظرية والعملية أو بوصفها وحدة الحياة والمعرفة. وإن الالتباس في السياق المتعلق بالفكرة المطلقة، أي كونها من ناحية أشد أنماط الوجود كلية، ومن ناحية أخرى أعلى أنماط الوجود وأوفرها حقيقة، يجب الاحتفاظ به بكل ما يتضمنه من صعوبات. وحينما نعرف الفكرة المطلقة بأنها «الفكرة الكلية» و«النمط الكلي» و«الصورة اللامتناهية» و«الفكرة المنطقية»، فإننا نشير إلى أول هذين الاتجاهين، أما الاتجاه الثاني فترجع إليه تعريفات من أمثال «الحقيقة العارفة بذاتها»، «كل الحقيقة»، «الشخصية»، «والذاتية التي لا تنقسم» «والحياة التي لا تفنى» (٥٤٩). (وربما استطعنا أن نرى في هذا الالتباس أثراً أخيراً لميتافيزيقا أرسطو باتجاهيها الأنطولوجيين: أي الوجود بوصفه وجوداً والوجود الأسْمى (الإلهي). [timiotaton ón (theion)] مختلطين دون أن يُتبينَّ أحدهما من الآخر.

وعلى وجه العموم يمكن القول بأن هيجل كان يستهدف في المنطق الاتجاه الأول، على حين أنه فيما بعد في «دروس في تاريخ الفلسفة» و«الموسوعة»، كان الاتجاه الثاني هو الذي يفرض نفسه.

وليس هناك أي انحراف أو زيغ في الإشارة إلى حركة الفكرة المطلقة بوصفها «منهجاً». فإذا كان الوجود بمقتضى «فكرته الكلية» وعياً شاملاً فلن تستطيع حركته أن تكون نتيجة لذلك إلا حركة واعية، وسيكون ما يحيط به الوعي في هذه الحركة هو نشوؤه الحق، أي نشوء الشيء في ذاته ولذاته في آن

معاً، وهذا هو المنهج الحق المطابق لكل شيء في وجوده الأصيل(*) لأن نشاطه هو «المفهوم»، وهنا نجد أيضاً أكثر المعاني عمقاً وأصاله لكليته، (٥٥٢): «إن حركة المعرفة التي تحدد الموضوعية بوصفها مفهوماً، ونستخلصها من المفهوم، هي الحركة الحقة للموضوعية التي هي بموجب «فكرتها» وجوداً واعياً: إنها طريقة وجود المعرفة، والمفهوم الذاتي العارف بذاته، كما أنها بالمثل طريقة الوجود الموضوعية أو بتعبير أدق جوهرية الأشياء» (المصدر نفسه).

ولنعد الآن إلى تفسير الفكرة المطلقة بوصفها «صورة مطلقة» للوجود. إن الموجود في الحالة الرابعة من الحركة كان قد عاد إلى ذاته، وكان قد تقوّم بوصفه وحدة حقيقية بالفعل، ممتلكاً أساساً وتماسكاً داخليّين، وكان في الوقت نفسه قد أسس المباشرة التي كان عليها في البداية باعتبارها ذاتية وجعلها تتوسط وجوده. فالموجود بوصفه كذلك سيوجد إذن وجوداً خارجياً من جديد ابتداء من الآن في المباشرة، إذا لم يكن الأمر متعلقاً الآن إلا بمباشرة دخل عليها التوسط، بينها وبين ذاتها، وإلا بتحقيق وجوده الحق وإلا بالمفهوم. بيد أن هذا الوجود بوصفه معطى سيوجد كذلك من جديد وجوداً خارجياً في «اختلاف» الأصول، في الانقسام المبْدئي أو الفصل ابتداءً من الأصل (Ur - teil)(١) إنه قد تزود من جديد بتعينٍ يظهر بوصفه نَفْيَه (سلبه) وينبغي إدخال التوسط عليه بدوْره، وإعادة وضعه على نحو مختلف، فها هنا «ابتداء جديد» للحركة (٥٦٩). وأذا نظرنا إلى جملة (كليّة) الموجود التي كان قد تم تصورها في الفكرة المطلقة من منظور وجودها الحق، فسنلاحظ ما يلي: إن وجود الفكرة المطلقة ليس شيئاً آخر سوى «الوجود» المباشر الذي بدأ

(*) الشيء في وجوده الأصيل die Sache selbst (الشيء ذاته، الشيء الفعلي مختلف عن الشيء Ding) وهو البرانية المباشرة لعالم الموضوعات.

(١) ترجمت Ur - teil الحكم في مواضع أخرى بالفصل (الانقسام) أي الفصل الأصيل. ونحن نحتفظ هنا بالمعنى مع تغيير الألفاظ فالسياق لا يسمح باللعب على الكلمة.

به كتاب «المنطق». فالفكرة المطلقة من حيث هي حقيقة نُزع عنها النقاب وتوهجت متألقة هي في واقع الأمر الوجود المباشر الذي كان لدينا عند البداية «في ذاته»، (وعلى هذا النحو يتألف أساسه ووجوده الخارجي): «فالمنطق إذن بوصوله إلى الفكرة المطلقة إنما يكون قد رجع إلى تلك الوحدة وإلى تلك البساطة اللتين شكلتا نقطة انطلاقه، أي أن المباشرة المحضة للوجود... هي الفكرة وقد بلغت هوية كاملة مع ذاتها عن طريق التوسط، أي تجاوز التوسط» (٥٧١ و ٥٧٢). ولكن إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الأنطولوجية التي وصلنا إليها الآن فإن «الوجود» المباشر في المنطق الموضوعي يتكشف في حقيقته على أنه شيء آخر، ويظهر بوصفه مباشرة ولدت بادىء ذي بدء من توسط يبلغ أقصى درجات الأهمية والكثافة أي معطى يرجع إلى تكوين (تولد) طويل الأمد، ويصير واقعاً فعلياً فيه، برانية تقدم نفسها داخل نفسها إلى جوانية، هي جوانبة الفكرة المطلقة بوصفها شرط إمكانها. وتظهر مباشرة «الوجود» بوصفها «صورة» متعينة للفكرة المطلقة، «فمن حيث كونها «كلاً» في إنضوائها تحت هذه الصورة تصير طبيعة» (٥٧٢). وبعد وصول التفسير الأنطولوجي إلى هذه النقطة يغدو الآن في وضع يمكنه من تفسير المعطى المباشر بدلالة وجوده الحق، ولديه الآن إمكان أن يقدم «فلسفة للطبيعة».

وهذا التعيين المطرد للنسق بواسطة النسق ذاته منطلقاً من المنطق إلى فلسفة الطبيعة، لا يمكن فهمه إلا إذا أنعمنا النظر في وظيفة الفكرة المطلقة التي تمثل الصورة الحقة والكلية للوجود في آن معاً، ودون منازع، في تضاد مع تكثر الموجود، وتمثل كذلك الصورة الحقة والكلية لأنماط الوجود فيما يتصل بعلاقات الوحدة والوحدانية بين المفهوم، الذي لا تكون الفكرة أبداً إلا شكلاً من أشكاله، وبين تكثُّر (تعدد) الأشياء والموجودات (أنظر المنطق الكتاب الأول، ٢١). فأي موجود لن يوجد إلا بوصفه الاختلاف (في نشوئه داخل صورة متباينة) بين الموجود في ذاته والموجود الماثل هنالك، بوصفه موجوداً لذاته في الآخَرية. إن الطبيعة «وهي الوجود المباشر الماثل هناك في

برانية المكان، معطاة لنا بوصفها الآخَر المغاير للفكرة»، داخل فكرة الوجود نفسها.

فالفكرة هي ـ دائماً ودفعة واحدة ـ طبيعة، تعني بالموضع واللحظة اللذين يكون فيهما الوجود «رهين» الوجود الماثل هناك (مرتبطاً دون فكاك) وهذا الارتباط سابق دائماً لوجود الموجود. ولذلك فأن تتبع تعيين الفكرة المطلقة وصولاً إلى «الطبيعة» ليس على وجه الدقة «وجوداً صائراً» وانتقالاً (٥٧٢)، لذلك فهو غير قابل للمقارنة على الإطلاق بالانتقالات التي حدثت في كتاب المنطق، ولكنه ارتباط حُر. فالفكرة هي التي تتخذ لنفسها مساراً حراً في الآخرية، إنه ارتباط التزمت به الفكرة، إنه واقعة باطنة في صميم الوجود، تعيد إنتاج نفسها داخله، ومؤداها أن يفصل الوجود (أي يتخذ قراراً) في تحديد ذاته، وأن يتفتح على المعطى المباشر لأنه وحده هو الذي يسمح نشوؤه للوجود بالنشوء.

وهكذا تتحدد العلاقة الإجمالية بين «المنطق» و«فلسفة الطبيعة» في وقت واحد مع علاقة المنطق بالعلوم الأخرى فيما وراء ذلك. فالمنطق يدرس فكرة الوجود في «نقائها» قبل تحقق الوجود في الدائرة التي تؤسس الطبيعة (٥٧٢). وحينما نأخذ المسألة على هذا النحو فإن ما يُستشهد به في المعتاد لتعريف المنطق عند هيجل بأنه «تمثل الله على نحو ما يكون في أبدية وجوده، قبل خلق الطبيعة والروح المتناهية» (كتاب أول ٣٥) سيفقد كلّ طابع ينتمي إلى الخوارق العجيبة ـ ففي الوقائع تسبق فكرة الوجود التي تمثله الطبيعة كلها، على نفس النحو الذي تسبق به كل أنطولوجيا دائماً كل فلسفة للطبيعة. وفي نهاية كتاب المنطق حيث يُستعاد هذا التعريف، يؤكد هيجل مرة ثانية الطابع «المنطقي» المحض أو الأنطولوجي إن شئت، لهذا «السبق». إن الفكرة المطلقة «ما تزال منطقية» فهي متضمنه في الفكر المحض إنها ليست إلا علم المفهوم الإلهي (الكتاب الثاني، ٥٧٢).

(١٧)

إيضاحات تلخص ما سبق إجمالاً:

الانتقال إلى الجزء الثاني

الآن فقط نستطيع ونحن نعود إلى ما أسلفنا قوله أن نقدم مزيداً من الإيضاح حول بعض النقاط الأساسية. وأخص هذه النقاط هي القضية التي عبر عنها هيجل في «المدخل» وشكلت برنامج كتاب المنطق، وهي التي يؤكد بواسطتها الهوية الأولى، هوية الفكر والوجود، والتفكير والشيء، والمفهوم والشيء في ذاته، وقد أدت هذه القضية إلى إسدال حجاب يخفي تماماً المعنى الأصلي «للمنطق» حينما اعتبرته المعطى الأساسي للتفسير الأنطولوجي بدلاً من اعتباره هو نفسه وليداً جاءت به الأنطولوجيا.

وقد تباينت صياغات مبدأ الهوية هذا في أغلب المواضع داخل كتاب المنطق، ولكنها احتفظت جميعاً بالدلالة الأساسية. وسنختار من جانبنا الصياغة التي قدمها «المدخل»: «العلم المحض يحوي الفكرة بالقدر الذي تكون فيه الفكرة في ذاتها شيئاً، (وتحوي) الشيء داخلها بالقدر الذي يكون فيه الشيء كذلك فكراً محضاً». وهنا على وجه الدقة ما يُعدّ أعظم حقيقة «للفلسفة القديمة» في تعارضها مع الفلسفة الترنسندنتالية (الكانطية)، فالفلسفة القديمة قد دافعت عن «أن الفكر وتعيينات الفكر ليسا غريبين على الأشياء ولكن لهما بالأحرى الماهية نفسها»، كما دافعت بالإضافة إلى ذلك عن أن الأشياء والفكر الذي يتعلق بها متطابقان. . . في الذات وللذات، وعن أن الفكر في تعييناته الباطنة والطبيعة الحقة للأشياء ليس لهما إلا مضمون واحد بعينه (٣٠).

وليس من المستطاع تفسير تلك الهوية على نحو عيني، وهي الهوية التي أشار إليها هيجل بوصفها الفَرَض المسبق الأساسي لفهم «المنطق» إلا ابتداءً من الفكرة المطلقة. ويعطي هيجل هنا للمعنى المزدوج لمصطلح (للحد المنطقي) «الفكر» أساساً مادياً: «الفكر» يعني من جهة مسار الفكر نفسه ولكنه من جهة أخرى يعني ما يدور عليه الفكر وفقاً «لواقعيته»، وتلك الواقعية التي تكشف عنها التفكير النقاب، هي الواقع الحق في خاتمة المطاف: هي الفكر الحق. وعلى سبيل المثال إن مفهوم النبات الذي أفكر بمساعدته في وجود النبات في امتلائه (تمامه) العيني هو فكر حق. وحينما أفكر على هذا النحو في مفهوم النبات فإنني أجعل التعينات المتغايرة (المتباينة) العينية للنبات تنبثق من ماهيته كما تنبثق من أساسها (أي التعينات) وكما أؤسس كذلك ـ على وحدة هذه الماهية وهذا النشوء ـ وجود النبات وجوداً ماثلاً هناك (متعيناً) بوصفه مساواةَ حفاظٍ معيّن لذاته.

وهذا على وجه الدقة هو وجود النبات. فوجوده ليس على نحو ما يظهر في الإدراك الحسي أو التمثل بل على نحو ما يحيط به التفكير الحق. وواقعة «الوجود على وجه الدقة من حيث أنه كذا أو كَيْت» توجب علينا أن نفهمها بطريقة حرفية مطلقة، لا بمعنى غامض «للتناظر» في نظرية المعرفة، ولا بمعنى تركيب ترنسندنتالي قَبْلي: فالشيء في ذاته يوجد على نحو ما يعيه المفهوم تماماً. إنه في ذاته سلوك (حفاظ) واعٍ شامل الوعي، والمفهوم هو واقعه الحق.

وهذه الهوية الأنطولوجية ـ لا التي تنتسب إلى نظرية المعرفة وحدها ـ تفترض مسبقاً البرهنة على الوجود الحق وعلى الصورة المطلقة للوجود بوصفها سلوكاً (حفاظاً) واعياً شاملاً، وتلك البرهنة تستغرق ما يعرضه كتاب المنطق بالكامل. ولأن فكرة الوجود إذ تفهم على هذا النحو تشتمل على وجود الذاتية مثلما تشتمل على وجود الموضوعية، فإن ذلك وحده هو الذي يجعل حقيقة الفكر تستطيع أن تكون هي عين حقيقة الأشياء من حيث هي أشياء. وعلى هذا النحو وحده تستطيع المعرفة أن تكون أكبر مما هي أيضاً،

وأن تكون شيئاً آخر غير اقتراب أو دنوّ بسيط (أي نهج في المعالجة) أو طريقة بسيطة في التخلص من الأشياء التي يقبع وجودُها الحق «خارج» المعرفة طوال الأبد. ولا تستطيع المعرفة إلا على هذا النحو أن تكون هي ذاتها في المحل الأول نشوءاً للأشياء ذاتها. «فالعلاقة» بين الأشياء والفكرة، «وانتساب» الموضوعية إلى الذاتية والعكس، هي ظاهرة في أصل وجود الموجود نفسه، ومن ثم فإن حقيقة الوجود لن تصير جليّة إلا مع تجاوز الاختلاف المطلق في السلوك الواعي، ولن تصير الموضوعية بنفسها حقيقية إلا حينما تقبل الذاتية ـ أثناء وعيها بها ـ وجودَ ما يقف في مواجهتها. وحينما يصرح هيجل بعد ذلك بأن «الموضوعي لا يوجد إلا في علاقته بنا» (تاريخ الفلسفة الجزء الثاني، ٤٤) فإن هذا التأكيد ينبعث من بُعْد آخر يختلف تماماً عن الفلسفة الترنسندنتالية (الكانطية): إن هذا البعد لا يقول شيئاً عن السلوك المعرفي للذات الإنسانية في مواجهة الأشياء في ذواتها ولكنه يتكلم فقط عن الرابطة بين الذاتية والموضوعية داخل الفكرة التي توحدهما؛ فكرة الوجود بوصفه كذلك، إنه يستهدف الوحدة الأولى للذاتية والموضوعية. وحدة تنفرد بأنها هي التي تسمح بوجود اختلاف بين نَمَطَيْ الوجود.

ومن ثم فإن القضية المؤكدة للهوية الأنطولوجية بين الفكر والأشياء سترتد إلى مشكلة العلاقات بين الذاتية والموضوعية وبين «الوحدة المطلقة» للأصول، وهي مشكلة اثارها هيجل في «منشوراته الأولى»، وسترتد إلى مناقشة الفلسفة الكانطية مناقشة تسمح بطرح هذه المشكلة في ألفاظ (حدود) نوعية. كما نجدها في صورة أكثر وضوحاً في مدخل «المنطق»، وكأساس لكل الأبحاث التالية.

إن هيجل يضع حداً فاصلاً بين منطقه والمنطق التقليدي حينما ينطلق على النحو الآتي: «ينهض مفهوم المنطق حتى الآن على الانفصال، المفترض مسبقاً مرة وإلى الأبد عند الوعي المشترك، بين مضمون المعرفة وصورتها، أو بعبارة أخرى بين الحقيقة واليقين» (الكتاب الأول ٢٨)، وهو بذلك، يحاصر هذا الافتراض المسبق الذي لم يخضع لأي مناقشة: فإن ما يوجد منفصلاً هو

في المحل الأول عالم متعلق بالأمر الواقع (الوضع القائم)، معطى في ذاته ولذاته خارج التفكير، وصورة فارغة لهذا التفكير، ثم هو بعد ذلك الموضوع مأخوذاً بوصفه شيئاً مُحصَّلاً مُكتسباً، ولكن التفكير الذي ينصب على هذا الموضوع مَعيب قاصر بحكم ماهيته، وهو في النهاية الموضوعية والذاتية وقد أقيما بوصفهما دائرتين منفصلتين أحداهما عن الأخرى، بحيث لا يستطيع الفكر أبداً أن يمضي إلى أبعد من نفسه، أي أن يمضي إلى الأشياء (٢٨ وما بعدها). وهذه الآراء عن الصلات بين الذات والموضوع «تسد منذ البداية المدخل (طريق النفاذ) إلى الفلسفة، ولذلك ينبغي التخلص منها لكي يصبح التفكير الفلسفي ممكناً» (٢٩). ولم تعرف الفلسفة الكانطية نفسها أن تتخطى ذلك الوضع للذاتية والموضوعية باعتبارهما دائرتين للوجود منفصلتين ابتداءً من الأصل والماهية، وظلت تتحرك داخل ذاتية من أجل ذاتها يجب عليها في المحل الأول أن «تخرج» من ذاتها بطريقة أو بأخرى لكي تلتقي بالأشياء في ذاتها.

كما أن تلك الفلسفة ظلت مشغلة بالتفكير والعَالم، «كعلاقة» بين عنصرين (وذهبت إلى أن) «المعرفة تولد من تلك العناصر بواسطة تركيب آلي (ميكانيكي) بل وكيميائي» (الكتاب الأول ٢٩). ولأن الوحدة التي وصل كانط إلى إقامتها داخل الوعي بفضل التركيب الترنسندنتالي للظواهر هي وحدة غير حقيقية إلى المدى الذي لا تمثل فيه إلا إضفاء طابع مطلق على واحدٍ من «العنصرين» هو الذاتية: فالفلسفة النقدية الكانطية لخوفها من الموضوع، أعطت للتعيينات المنطقية قيمة ذاتية من حيث الأساس، لذلك ظلت التعيينات تحت سلطان الموضوع الذي كانت تهرب منه، على حين أن الموضوع في ذاته، (أي الدافع المحرك اللامتناهي) قد تُرك للحساب في عالَم آخر (٣٧).

وفي تعارض مع هذا الموقف، قرر هيجل أن السمة المميزة للفلسفة الحقة هي ما أطلق عليه اسم «علم الفكر الخالص» الذي يتخذ مبدءاً له من المعرفة الخالصة، لا من وحدة مجردة بل من الوحدة الحية العينية بالقدر الذي

يعتبر فيه التضادّ داخلها بين وعي موجود ذاتي ولذاته وبين وعي موجود ثانٍ من المرتبة نفسها ولكنه موضوعي، تضاداً تمّ تجاوزه من جانب المعرفة، حيث يعتبر الوجود، في ذاته، مفهوماً خالصاً والمفهوم الخالص وجوداً حقاً (٤٧). فالفلسفة الحقة تحيط بكلية الموجود وهي كلية تحتوي في ذاتها على فروق وتمايزات وفق الفكرة الموحَّدة لوجوده: أي الوجود بوصفه سلوكاً واعياً في نشوئه بوصفه ما يبقى في عقر ذاته داخل الآخَرية؛ الوجود الذي تسمح وحدته ولا شيء غيرها بإقامة الاختلاف بين الذاتية والموضوعية، وهو الاختلاف الذي يمكث دائماً داخل نطاق تلك الوحدة. ولأن تلك الوحدة ليست وحدة مجردة ولكنها «وحدة عينية حية»، فستكون إذن النشوء العيني للموجود نفسه مأخوذاً في حقيقته. وتنتمي التعيينات نظراً لوجودها لذاتها على نحو مسبق.. إلى تلك الوحدة للوجود التي هي بمثابة «مبدأ» للمنطق و«عنصر» (أي وسط ومجال) له في آنٍ معاً، كما تنتمي «باعتبارها شيئاً ما ذاتياً وموضوعياً»، وباعتبارها (صوراً) بسيطة، وصوراً معينة (وقع عليها التعين) إلى الصورة بغير منازع، صورة الوجود الكلية المطلقة (٤٧ وما بعدها).

وتلك الصياغات التي يقيم فيها هيجل تضاداً صريحاً بين الموجود والوجود ولا تتضح بجلاء إلا عند «المفهوم». فهو دفعة واحدة وجود الموجود الذي يكون في مجال النظر. إلا أن هيجل يذكر في مقدمة الطبعة الثانية من «المنطق» تفسيراً آخر، شديد الوضوح للمفهوم بوصفة وجوداً. وهناك يكون «مفهوم» الشيء الفعلي، هو ما يمتلكه هذا الشيء من كلية، كما هي الحال بالنسبة إلى كل فرد إنساني على سبيل المثال فهو يمتلك «تقدم» كل خصائصه في ذاته أي في حقيقة كونه إنساناً، تماماً كما يمتلك كل كائن حي هذا «التقدم»(*) في حقيقة كونه كائناً حياً، (١٨) والمفهوم، «المعين» إنسان ـ كائن حي، هو بالمثل من حيث أنه «تقدّم» الموجود الإنساني أو الحي

(*) التقدم (والأدق المتقدم) Prius أو Proteron من لواحق المقولات الأرسطية. مثل تقدم الواحد للإثنين وتقدم مبادىء الهندسة وبديهياتها لقضايا الهندسة ونظرياتها.

يشير إلى «وجوده المعين». فالمفهوم عموماً يدل على مقولة التقدم في كل موجود: أي على الوجود. ولن يجنبنا هذا اللّبْس إلا أن يكون «المفهوم» من جهة هو الوجود الأصيل الحق ومن جهة ثانية هو «الصورة» المطلقة للوجود عموماً (وهذا من ناحية أخرى هو المعنى الذي أعاد به هيجل النظر في «مُثُل» أفلاطون وأدمجها في فلسفته: «ليس المثال الأفلاطوني إلا الوجه الكلي أو بتعبير أدق مفهوم الشيء، وليس للشيء أي حقيقة واقعية إلا في مفهومه، وابتداء من اللحظة التي يكف فيها عن أن يكون مطابقاً في الهوية لمفهومه فإنه يفقد كل حقيقة واقعية، ويكف عن أن يكون أي شيء» (٣٦). وذلك المسار الذي يسمح لنا إذن بأن نحصل وراء الكل المتمايز داخلياً للموجود على مفهوم للوجود الموحَّد لا يكتسب على الرغم من ذلك كل دلالته إلا إذا تمثلنا أن حقيقة الوجود أي «المفهوم» لن تعرف التحقق الفعلي إلا بوصفها «فكرة»، وإنها لن تصير بادية متجلية إلا مع فكرة الحياة. فالحياة وحدها هي التي تتحرك في الوحدة الحقة للذاتية والموضوعية لأن الموضوعية لا تكون في صيرورة، ولا تكون موضوعاً (أي ما يوضع في المقابل) ولا تكون «عالَماً» إلا بالنسبة إلى الحياة، وعلى هذا النحو تمتلك الحياة هذه الموضوعية بوصفها عالَمها، وهي تحيا داخلها في الوقت نفسه. إن الموضوعية إذ تُعزى أنطولوجياً إلى الذاتية ستجد نفسها في هذا المنظور مؤسَّسة بمزيد من الدقة والعمق أكثر من أي وقت سابق في الفلسفة الكانطية. فإلى المدى الذي لا تصل فيه حقيقة الوجود إلى ذاتها إلا داخل الوجود الحر لذاته، وإلى المدى الذي لا يصير فيه الوجود لذاته واقعياً ـ بوصفه سلوكاً حراً، جلياً شفافاً ـ إلا مع «الحياة»، فإن حقيقة الوجود ستتأسس إذن من حيث هي كذلك على وجود الحياة. وهكذا يتم الحفاظ على العلاقة الضرورية التي اكتشفتها الفلسفة الكانطية بين تجلي الوجود (ظهوره) وبين الذاتية الإنسانية، ولكن بعد تجاوزها لكي تصل إلى تلك النسبية (الإضافة) بوصفها الحقيقة عينها، أي الحقيقة «المطلقة» للوجود.

بيد أن فكرة الحياة لا توجد في بداية التفسير الأنطولوجي ولكن في نهايته، وهذا التفسير الذي يقدم المفهوم الموحَّد الكلي للوجود باعتباره خطأً

موجباً، هو تفسير يضم كل المراحل ذهاباً من مرحلة «شيء ما» أي وجود متعين ماثل هناك، حتى مرحلة الفرد الحي. كما تتكشّف الوحدة الكلية للوجود، مصدر كل اختلاف باعتبارها أكثر أصالة من «الاختلاف». إن الحياة بالرغم من الأصالة التي تميز وضعها داخل جملة الموجود، لا تجد نفسها مع ذلك وقد فصلتها هوة عن الموجودات الأخرى، بل هي على العكس من ذلك عميقة الجذور داخل تلك الموجدات: فالنشوء الماثل في مصدر كل الموجودات ومنبعها هو عين النشوء الذي يتعلق بالإنسان أو بالطبيعة العضوية. «إنها تمثل إذن جملة هذا المفهوم الذي يجب اعتباره تارة بمثابة موجود وتارة أخرى بمثابة «مفهوم» وفي الحالة الأولى لا يكون إلا مفهوماً في ذاته، للواقع أو للوجود، وفي الثانية سيكون المفهوم بوصفه كذلك، أي المفهوم الموجود لذاته «على نحو ما يوجد فعلاً ـ حينما نورد أمثلة عينية ـ عند الإنسان المفكر وعلى نحو ما يوجد أيضاً ـ بالرغم من أنه غير واعٍ ولا يكاد يكون منوطاً بالمعرفة ـ لدى الحيوان الذي يَخْبُرُ الإحساسات ويعانيها ومن ثم لدى كل فردية عضوية، أما بالنسبة إلى المفهوم في ذاته فهو لا يظهر بدوره إلا في الطبيعة غير العضوية)»(٤٨). والنمطان الأساسيان للنشوء، وهما النشوء في ذاته «للطبيعة»، والنشوء لذاته بوصفه سلوكاً حراً واعياً، متحدان في الوحدة الأصيلة (البادئة من الأصل) للوجود بوصفه قابلية للحركة. وهذا الرجوع الذي يتعقب التضاد التقليدي بين الذاتية والموضوعية هو رجوع إلى ما هو أكثر أساسية، ويمتلك أهمية أولى، لأنه يشق طريق النفاذ إلى بُعْدٍ جديد، هو بُعْد الطابع التاريخي. فلم يعد تاريخ الإنسان هنا متتابع الحلقات بأي طريقة عَرَضية كائناً ما كانت، داخل عالم غريب على الإنسان من حيث ماهيته، بل إن هذا التاريخ يقع نشوؤه الآن في آنٍ واحد مع تعين نشوء العالم دون أن يفقد بذلك أصالته.

وإذا استعدنا الآن التفسير الذي قدمناه وفقاً للمقصد الموجّه الذي عرضناه في بداية البحث، استطعنا أن نحدد بعض النقاط الحاسمة التي

سيكون من الممكن انطلاقاً منها أن نعتبر المنطق تمهيداً لنظرية الطابع التاريخي:

١ ـ وضع معنى الوجود باعتباره وحدة أصيلة (تبدأ من الأصل) للذاتية (الأنا، الوجود لذاته) والموضوعية (الشيئية، الوجود في ذاته) وصياغة تلك الوحدة بوصفها عين نشوء الموجود وهي بما هي كذلك ـ (أي وحدة موحّدة ومساواة لذاتها في الآخرية) تجعل الأنطولوجيا التقليدية تختفي متحولة إلى تاريخ للموجود.. وسيتم بسط أطواء الأنحاء المتباينة للموجود بعد ذلك بوصفها أنماطاً متباينة للنشوء(*).

٢ ـ يؤدي تصور الموجود باعتباره وحدة في عملية نشوء، أي وحدة موحِّدة داخل قابلية الحركة إلى أن نكشف الغطاء داخل بُعْد الماهية عن ماهوية «الماضي ـ الحاضر»، وهو ماض لا زمنيّ، كما أن الماهية أي «الماضي ـ الحاضر»، ستحدد العامل الحاسم في تاريخ الموجود: فهي وحدها التي تسمح بوحدة الموجود في عملية النشوء، بالحفاظ على الموجود بوصفه ذاتاً صامدة على ما هي عليه داخل الآخَرية، إنها تشيد «أساس» و«هوية» تلك الوحدة. إن بُعْد الماهية هو الأرضية التي يحدث عليها رجوع (انعكاس) الموجود داخل ذاته وهو يغادر وجوده المباشر الماثل هناك، هو أرضية «التوسط» الذي يسمح للموجود بأن يمسك بزمام وجوده «الماثل هناك» بوصفة «فَرَضاً مُسبقاً» للماهية، وأن يجعل منه وجوداً تضعه الماهية. إن التوسط والافتراض المسبق والوجود الموضوع ستتكشف جميعاً فيما بعد على أنها المقولات التاريخية الأساسية للأنطولوجيا الهيجلية: فإن موجوداً خارجياً هو على هذا النحو موجود تاريخي.

٣ ـ إن تاريخ الموجود هو في ذاته متجه (ذو اتجاه) وفقاً لغاية باطنة.

(*) تاريخ Geschichte (histoire) و(نشوء) Geschehen (advenir) لهما أصل مشترك في الألمانية.

ويتحقق هذا التاريخ مكتملاً بواسط ما للوجود الواعي (المفهوم) من حقيقة وحرية، أي بواسطة وجود «الفكرة».

فالموجود لا يكون قد وصل إلى حقيقته ولا يجري في مضمار نشوئه بوصفه موجوداً حقاً إلا باعتباره «فكرة». ومع ذلك فنحن نرى هنا أن وجود الإنسان والحياة يحتل مكاناً مركزياً في الأنطولوجيا الهيجلية. وذلك راجع إلى أن الحياة هي «الشكل» الأول الذي يتحقق به المفهوم في حقيقته وحريته، والذي به تصبح فكرة الوجود واقعية.

فمع وجود الحياة وحده يصير كل موجود تحيط به الحياة في وعيها متجلياً وواقعياً.

ولكن هل تبرر تلك النقاط الحاسمة ما نزعمه من أن المنطق هو أساس نظرية الطابع التاريخي للوجود؟ ألا تؤدي تلك المعطيات الجوهرية عند تنميتها بالأحرى إلى تجميد حركة كل طابع تاريخي؟ (حتى إذا كان من الممكن اعتبار ذلك مسألة تتعلق بالطابع التاريخي) وإلى رفضه؟ إن تاريخ الموجود كما ترسم هذه المعطيات خطوطه التمهيدية يبدو وقد امتلك معنى يختلف تماماً عن الطابع التاريخي بوصفه علةً عقليةً لوجودِ الحياة الإنسانية، بل إنه يستطيع فضلاً عن ذلك أن يصلُح افتراضاً مسبقاً يسمح بهذا الطابع التاريخي للوجود. ومن المؤكد أننا نستطيع أن نرى في هذه النقاط الحاسمة إبرازاً لمقولات الطابع التاريخي الأساسية كما نجدها عند دلتاي، ولكن في ظهورها على أرضية غريبة تماماً عليها، من زاوية المعنى العميق لهذه المقولات.

فإن «تجاوز» أنماط الوجود المختلفة بالمعنى الأنطولوجي الكلّي أي الوحدة الموحِّدة للذاتية والموضوعية يبدو وكأنه يفقد النمط النوعي لوجود الحياة الإنسانية ارتفاع مستواه (يسوي بينه وبين الأنماط الأخرى) فالنمط الأول هو الطابع التاريخي للوجود بالمعنى الحق عند ديلتاي. كما يبدو الأمر خلطاً ومزجاً لمناطق «الطبيعة» بمناطق «التاريخ»، للعلم الطبيعي بالروحي، وابتعاداً إلى الأبد عن أي إمكان لرؤية الخصائص المميزة للنشوء التاريخي.

فدراسة الحياة من وجهة نظر الحركة «المنطقية» للمفهوم واعتبارها شكلاً «للفكرة» يبدو وقد ابتعد على نحو حاسم عن الطابع التاريخي للحياة.

ولكن إلى المدى الذي تنطلق فيه هذه الاعتراضات من فكرة مسبقة عن الطابع التاريخي، فإن دقتها تظل تتطلب تحققاً، ولن نستطيع أن نستأنف مناقشتها إلا عندما نصل إلى اللحظة التي نكون فيها قد استيقنّا بتمهيد أرضية ذلك التحقق. أليس من الممكن أن يكون الانفصال بين مناطق «الطبيعة» و «التاريخ» هو الذي يقطع الطريق على كل نشوء تاريخي، وأن يكون هيجل بإلغائه هذا الانفصال قد أنجز أكبر الوثبات؟. وأليس من الممكن أيضاً أن يكون النشوء التاريخي هو وحده الذي يستطيع أن ينجز ويكمل تاريخ الموجود ويحقق من ثم عين حقيقة الموجود؟ وأليس من الممكن كذلك ألاّ يُستطاع استخلاص نمط الوجود النوعي للحياة الإنسانية والخصائص الأساسية للنشوء التاريخي إلا بأن نجعل مفهوم الحياة هو البديل في مسألة معنى الوجود؟.

وعلى أقل تقدير يجب علينا الآن لكي ندرس هذه الاعتراضات أن نرتكز على نقطة بدء راسخة: هي الصلة الأساسية الماثلة بين الطابع التاريخي ووجود الحياة الإنسانية (ولكن ليس من المحدد المحسوم بعد ما إذا كانت هذه الصلة مقصورة على وجود الحياة الإنسانية أو ما إذا كانت تمتد أيضاً عن طريق وساطة هذه الحياة إلى صنف آخر من الوجود).

وهل يمكن القول إن هذه الصلة الأنطولوجية قد وضعت في الأنطولوجيا الهيجلية بوصفها أساساً، وترسخت بحيث تستطيع مقولات تاريخ الموجود أن تبسط أطواءها على هذه القاعدة أو يُستطاع إرجاعها إليها؟. ففي هذه الحالة وحدها ـ أي حينما يكون مفهوم الحياة في تاريخيته الواقعية الحقة هو المفهوم الذي يعد أساساً لتلك الأنطولوجيا ـ يمكن اعتبار هذا المفهوم قاعدة لنظرية الطابع التاريخي.

ولهذا يجب علينا أن نعود مرة ثانية إلى تفسير مفهوم الحياة في كتاب

«المنطق» وأن نختبره على محك هذا الإطار النظري للمشكلة (هذه. الإشكالية).

وسنعيد في البدء على نحو موجز تحديد المكان الذي تشغله «الحياة» داخل كتاب «المنطق».

الحياة هي الشكل الأول «للفكرة»، أي النمط الذي ما زالت تظهر فيه الفكرة بوصفها «افتراضاً مضمراً مباشراً» (الكتاب الثاني، ٤٧٠)، أي الفكرة في «صورة وجودها الخارجي» التي لم توضع بعد، ولم يدخل عليها التوسط بعد، بل معطاة ببساطة فحسب (الكتاب الثاني، ٤٦٩). إن الفكرة هي «المفهوم» من حيث أنه «موضوعي أو واقعي» (٤٦٥)، فهي الواقع الفعلي الحق للمفهوم. أما المفهوم فهو بدوره «إنجاز (تحقق وكمال) الجوهر أي حقيقته وحريته» (٢٤٧)، والنمط الذي يكون فيه الجوهر حقيقياً وحراً أي ما يكون عليه الموجود بأقوى وأعمق معنى له.

فحينما نرقى إلى مستوى «الفكرة» «يكون الوجود قد اكتسب (إذن). . . . دلالة الحقيقة» (٤٦٤): «والفكرة هي الموضوعي الحق أو هي أيضاً الحق بوصفه كذلك» (٤٦١).

وليس الأمر مقصوراً على الحق وحده بل الحق مصاحباً الموضوعية التي يمتلكها من حيث هو حق، فهما معاً بمثابة موجود ماثل هناك، «في ذاته». إن الموجود من حيث هو «حياة» سيتجلّى «أولاً» في حقيقته على نحو ما يزال مباشراً وسيكون بما هو كذلك واقعياً. فالحياة تحقق هذا المُعطى الأساسي الذي هو معنى الوجود. إنها بوصفها ما يبقى دائماً مساوياً لنفسه في الآخَرية، الوحدة المنجزة التي تضم الذاتية والموضوعية، فليست موضوعية الحياة إلا النمط الذي توجد وفقاً له ذاتيتها. وفضلاً عن ذلك وبمقدار ما يجري نشوء وحدة الحياة ومساواتها لذاتها داخل حرية وشفافية الوعي الشامل، وبمقدار ما تكون هذه الوحدة وتلك المساواة هما الوجود الواعي فستحقق الحياة كذلك

الاتجاه وفقاً للأنا العارف الذي يسيطر على معنى الوجود بوصفه معطى أساسياً.

ويميز هيجل على نحو شديد الدقة بين هذه «النظرة المنطقية إلى الحياة» وبين «الحياة الطبيعية» وبين الحياة على نحو ما تكون داخلة في علاقة مع الروح» (٤٧١). فالمكان الذي تشغله الحياة في «المنطق» ليس متعيناً بالحياة الطبيعية ولا بالحياة الروحية، «فالحياة المنطقية» تقوم بدورها ، وهو دور التاريخ الوحيد للموجود بوصفه كذلك، أي التفتح الباطن للأطواء، وهو التفتح الذي تتولد بواسطته الأنماط المختلفة للوجود من معنى الوجود؛ إنها ليست «مَسوقة (موجَّهة) إلا بضرورة «المفهوم» وحدها» (٤٧٠). ويترتب على ذلك أن الحياة المنطقية لن تمتلك أي «تعين لبرّانيتها» (٤٧٢) ولا أي «افتراضات مسبقة تتقوّم بها أشكال الواقع الفعلي»، كما هي الحال بالنسبة إلى الحياة الطبيعية مع الطبيعة غير العضوية، أو بالنسبة إلى الحياة الروحية التي تعد غاياتُ الروح شروطاً لها. فالافتراضات المسبقة الوحيدة للحياة المنطقية لا تتعدى «تعيينات الوجود والماهية» (٤٧٠) المعطاة مسبقاً في «المنطق»: وبعبارة أخرى التعيينات التي عرفها الموجود في تاريخه حيثما تكون حياة، (حيثما ـ توجد حياة ـ والتي سبق أن تم تحققها وتجاوزها، في «وجود الحياة»).

ويبدو أننا قد أصبحنا الآن مستعدين لأن نجيب بالنفي على السؤال الذي طرحناه فيما سبق. فليس على تاريخية الحياة باعتبارها أساساً سينهض إذن تاريخ الموجود، ولكن الأمر على العكس من ذلك، فالحياة لا تظهر في تاريخ الموجود إلا باعتبارها شكلاً تتم تنميته من معنى الوجود، الذي وضع ابتداء باعتباره نقطة إنطلاق، بل إنها لا تظهر إلا باعتبارها مرحلة تجد نفسها مُتَخطاةً وتتجاوز نفسها (auf heben) داخل «الفكرة المطلقة».

ولكن إذا كانت الحياة قد وُجِدت في كتاب المنطق على هذا النحو، أي وقد صيغت إشكاليتها داخل نطاق تاريخ الموجود، وباعتبارها نمطاً نوعياً لقابلية الحركة، ألا يجب علينا إذن أن نصوغ إشكاليةَ تاريخية الحياة بدورها

بوصفها نمط قابليتها للحركة؟ وهل استطاع هيجل بعد ذلك أن يتملص من تاريخية الحياة؟ إن مقولات الحياة التي نجدها في «المنطق» هي من ناحية أساسية مقولات حركة الحياة: الوحدة والجملة (الكل) اللتان تميزان الحياة باعتبارها شكلاً أول للفكر واللتان يتقومان من حيث الأساس داخل حركة الحياة في عالمها. ولنأخذْ التعيينات الآتية: وجود الحياة بوصفها «افتراضاً مضمراً خلّاقاً «وتقوّمها بوصفها «تكاثراً» وبثّاً للحياة في الموضوعية خلال سياق العملية الحيوية». ونتيجتها (نتاجها) بوصفها كلية «شاملة الحضور» للحياة في العالم الذي تتغلغل فيه الحياة؛ إنها التعيينات التي يرتبط معناها العميق بالنشوء العيني للحياة داخل جملة الموجود، وهو ما نلتقي به بوصفه «عالَماً». بل إن هذه التعيينات هي أيضاً ـ كما سنرى ـ مقولات تاريخية من حيث الأساس، تقوم بتعريف الوجود الذي تدور حوله المسألة بوصفه وجوداً تاريخياً، وذلك وفقاً لإشارة هيجل الصريحة (ظاهريات الروح ٢٤٧). ولكننا في هذه الحالة عندما نقوم ببسط فكرة «المعرفة» «والفكرة المطلقة» ابتداءً من فكرة الحياة بعد تعريفها بأنها تاريخية، نكون قد أدمجنا هاتين الفكرتين عاليتيْ المستوى، في التاريخية وافقدناهما بذلك معناهما «المطلق» لأن فكرة الحياة من الآن فصاعداً هي «الفكرة»، إنها الحق في ذاته وبما هو كذلك. ولذلك ستصبح أي مسيرة تنطلق من هنا على أرضية جديدة مسيرة مستحيلة.

والآن فقط تبدأ المحاولة الهيجلية لتعريف الحياة تعريفاً «منطقياً» محضاً في مقابل الحياة الطبيعية والحياة الروحية في اكتساب قيمتها الحقيقية. ولن يستطيع تجاوز تاريخية الحياة في التاريخ المطلق للموجود بوصفه كذلك أن ينجح ما لم يحتفظ بقدر من الانفصام بين الدور الذي تضطلع به الحياة في نسق «المنطق» وبين مقولات الحياة المناظرة لهذا الدور. وهذا الانفصام يفرض على التفسير أن يعود إلى مراحل الأنطولوجيا التي سبقت كتاب «المنطق» فلم يكن مفهوم الحياة الذي نجده في «المنطق» إلا النتاج النهائي. لطريق طويل قطعه هيجل وقطعته المقولات التي أقامها وأنضجها على نحو صريح مسهب فيما مضى. لذلك لن نستطيع إيفاء ذلك حقه من الإيضاح

إلا بالعودة إلى هذه الأسس الأنطولوجية السابقة ـ وما سنقدمه من إيضاح لن ينحصر في مفهوم الحياة وحده بل سيتيح لنا الأمل في أن نستطيع تقديم إجابة عن مشكلة الصلات الباطنة بين المنطق ونظرية الطابع التاريخي للوجود.

الجزء الثاني

المفهوم الأنطولوجي للحياة في تاريخيتها باعتباره الأساس الأصيل للأنطولوجيا الهيجلية

(١٨)
«الحياة» ـ المفهوم الأساسي في «كتابات الشباب اللاهوتية»

تجد الثنائية التي تتبدى في مفهوم الحياة كما يرد في «المنطق» تعبيراً نسقياً عنها في الموقف المختلف لكتاب ظاهريات الروح قبل وبعد إكمال كتاب المنطق أي في عام ١٨٠٧ وفي عام ١٨١٧.

لقد ظهر كتاب ظاهريات الروح عام ١٨٠٧ بوصفه الجزء الأول من نسق (مذهب) كان من الواجب أن يكون المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح جزءه الثاني. وفي عام ١٨١٧ (وفي النسق النهائي للموسوعة الكبيرة)، تمّ التخلي عن الظاهريات من حيث أنها الجزء الأول، وحل «المنطق» محلها، وابتداء من ذلك الوقت صارت الظاهريات التي اختصرت وعدلت من حيث الأساس بدرجة ملحوظة، عنصراً داخلاً في تشكيل الجزء الثالث من النسق، أي من فلسفة الروح (وكان هيدجر أول من أشار إلى دلالة ذلك التغيير بأكملها في محاضرته خلال شتاء ١٩٣٠ ـ ١٩٣١). فلقد كان من الضروري تعديل النسق من داخله ومن خارجه. فمن وجهة نظر «المنطق» لم تعد ظاهريات الروح «قـادرة على أن تكون أساساً للنسق (للمذهب)، لأن الظاهريات ـ كما ستتكرر محاولات الإشارة ـ اتخذت لنفسها أساساً هو المفهوم الأنطولوجي للحياة في كل تاريخيته، كما طورت ابتداءً من تاريخية الحياة هذه وجود «الروح» باعتباره وجود الواقع من حيث هو كذلك. وكانت الظاهريات تنطوي على ميلٍ نحو رفض الطابع التاريخي للحياة، وهو ما كان صالحاً بالمقابل لتفسير تاريخ الحياة ابتداءً من الروح المطلقة: ففي الروح المطلقة

يكتمل التاريخ، وهو يجد فيها أساسه الأبدي ويتطور انطلاقاً منها، ولكنه لا يتعداها ولا يمضي إلى ما هو أبعد منها.

وعلى الرغم من أن «الظاهريات» بالقياس إلى «المنطق» أقرب على نحو مباشر من مشكلة الطابع التاريخي، فإن تفسير «المنطق» وليس تفسير «الظاهريات» هو الذي يجب أن يكون المدخل الأول لهذه الدراسة. ويرجع ذلك إلى أن الأنطولوجيا الهيجاية قد مارست تأثيرها داخل التقليد الفلسفي الذي دار على مشكلة الطابع التاريخي، لا في شكلها الأصلي على وجه الدقة بل في الشكل الذي تجدها مفسَّرة به في كتاب المنطق. وكما أن كتاب «الظاهريات» يتطور بتأثير ضرورة داخلية نحو الأنطولوجيا النسقية لكتاب المنطق، فالتعيينات الحاسمة للظاهريات تستطيع أن تتحقق في النهاية داخل سياق تلك الأنطولوجيا النسقية. وإن كتاب الظاهريات يرتد كذلك إلى تاريخه الخاص، أي إلى الأبحاث التي سبقته وصدر عنها، والتي يظل مرتبطاً بها أعمق ارتباط. لذلك فإلى المدى الذي يكون فيه هذا الرجوع إلى ماضي الكتاب مسألة جوهرية فيما يتعلق تحديداً بمفهوم الحياة، سيكون من الواجب على تفسيرنا أن يتمشى مع ذلك وأن يبدأ من حيث نستطيع أن نجد نقطة البداية الفلسفية لمفهوم الحياة أي في كتابات الشباب اللاهوتية.

وقد سبق أن ذكرنا في الفصل الأول المعطيات التاريخية للمشكلة، والتي وصل هيجل تبعاً لها إلى وضع مسألة الوجود بوصفها مسألة شكل متعين للوحدة. إن هيجل يمسك بدراية متمكنة بأعلى نقطة «في الفلسفة الترنسندنتالية، ويجعل من الوحدة التركيبية الأصلية للكوجيتو **«لأنا أفكر»**، الوحدة الموحِّدة للذاتية ولكل موضوعية، أي النشوء المطلق للموجود من حيث هو كذلك، كما يعرِّف هيجل هذا النشوء بأنه مساواة للذات في الآخرية، أو بعبارة أخرى بأنه الوحدة في الحركة. وقد أظهرت تنمية هذه المعطيات في «المنطق» أن الاتجاه وفقاً لوحدة الأنا أفكر، أي وفقاً لوجود الأنا العارف كشكل أعلى لمساواة الذات في الآخرية، ليس موجوداً على نحو ما توجد المسلَّمة (المُصَادَرة) في أساس التطور والتعيين المقولي لجهات

الوجود(*)، بل يمضي مبحراً، إن جاز القول، مع اتجاه التيار وفق الظاهرة الأساسية التي هي قابلية الحركة. وينبغي علينا ابتداء من الآن اقتفاء أثر هذا التدمير لصدارة (أولوية) الاتجاه وفقاً للأنا العارف؛ أي مسألة الوجود بوصفه وحدة طوّرت نفسها على أرضية أكثر التصاقاً بالأصول من الأرضية التي كشف عنها كتاب «المنطق». وعلى هذه الأرضية الممتدة إلى الأصل يقدم هيجل الفكرة القائدة الموجِّهة، فكرة الحياة، وهي تاريخية بماهيتها ـ باعتبارها أساساً للفكرة الموجِّهة السابقة أي فكرة الأنا العارف ـ اللاتاريخي بحكم ماهيته[1].

الحياة كمفهوم أنطولوجي: يمكن أن تكون تلك الصيغة سمة مميزة للإشكالية الفلسفية ابتداء من كتابات الشباب اللاهوتية[2]. وكان ديلتاي وحده أول من حاول تنمية القضايا الأولى للإشكالية الفلسفية لتلك المرحلة وإبراز متضمناتها ابتداءً من «مفهوم الحياة» باعتباره مفهوماً أساسياً (الجزء ٤، ١٣٨ وما بعدها، ١٤١ وما بعدها). ولكن شذرات النصوص المدروسة بطابعها المبتسر المتقطّع كثيراً ما تغري بإضفاء طابع نسقي عليها على نحو متبذل. وسنقتصر هنا على تحديد نقاط البدء في الطريق الذي يؤدي إلى «ظاهريات الروح». وسنعثر عليها مكومة في إيجاز مفرط بين سطور بداية المقتطف من «روح المسيحية ومصيرها» الذي نشره نول Nohl (٨٢ وما

(*) مقولات الجهة؛ أي نسبة الموضوع إلى المحمول من حيث الضرورة أو الإمكان أو الامتناع.

(١) كان د. كرونر بين الشرّاح الذين أعقبوا ديلتاي، أول من أعاد صراحة إلى هذه القاعدة الأصيلة للفلسفة الهيجلية مكانتَها المحورية. «الحياة هي الكل (الجملة) الموضوع الأعلى للفلسفة» وما سيطلق عليه هيجل فيا بعد إسم الروح.. ومنذ البداية كان مفهوم المطلق الهيجلي، الذي سيكون النسق عرضاً له، قد تم التفكير فيه بطريقة تختلف عمقاً عن طريقة شلنج. فالحياة التاريخية، حياة الروح، تشكل مضمونه الأول (مصدر سابق جزء ٢، ١٤٥). ويشير كرونر بالمثل إلى أن هيجل يحصر التاريخية في مفهوم الحياة «في مفهوم الحياة تتحدد ذاتية العقل بواقع الوجود التاريخي» (١٤٧)..

(٢) هيجل، كتابات الشباب اللاهوتية التي نشرها هـ. نول ١٩٠٧ وكل المقاطع التي تحتها خط في هذه الفقرة نحن الذين وضعنا تحتها الخطوط.

بعدها) وهنا نجدها مرتبطة بتأويل لفاتحة إنجيل يوحنا(*).

الله والكلمة (اللوجوس) متمايزان لأن ما يوجد يجب النظر إليه على وجه مزدوج، فالانعكاس (التفكير) يفترض أن ما منحه هو صورة المنعكس، ليس في عين الوقت منعكساً، باعتباره ـ من ناحية ـ الواحد الذي لا يعرف داخله انقساماً أو تضاداً وإن امتلك في عين الوقت إمكان قسمة ذلك الواحد قسمة لا متناهية(**)، فالله والكلمة (اللوجوس) ليسا متمايزين إلا بمقدار ما يكون الأول هو المادة في صورة الكلمة، والكلمة نفسها توجد في الله، أنهما واحـد (٨٢).

ونجد في هذه العبارة سلفاً كل الأفكار الرئيسية التي تحدد معنى الوجود باعتباره الوحدة داخل الاختلاف المطلق، وتحدد تلك الوحدة باعتبارهـا مساواة لذاتها في الآخَرية. إن «الموجود» هو وحدة القسـمة «اللامتناهية» التي

(*) يبدأ إنجيل يوحنا بما يلي: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان. فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس ـ والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه.
كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا. هذا جاء للشهادة ليشهد للنور لكي يؤمن الكل بواسطته. لم يكن هو النور بل ليشهد للنور. **كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتياً إلى العالم. كان في العالم وكون العالم به ولم يعرفه العالم**».
وقد وضعنا خطاً تحت ما استشهد به هيجل في الصفحات التالية.

(**) التفكير والانعكاس مرتبطان عند هيجل، وتعبر عنهما كلمة واحدة Reflexion وهو يوضح معنى الكلمة من حيث ارتباطها بالضوء حينما يقابل سطحاً عاكساً فيرتد عنه فيكون لدينا شيء قد تضاعف: فهناك أولاً شيء مباشر ثم هناك بعد ذلك الشيء نفسه بوصفه قد أصبح متوسطاً. وهيجل يلعب على المعنى العادي للكلمة ليعبر عن عملية التفكير. ففي تلك العملية لا تُرى الأشياء كما تظهر على السطح بل في ارتباطات وتضايفات لا تتضح عند النظرة الأولى. فالتفكير لا يترك الأشياء في مباشرتها بل سيعتبر أن أشياء أخرى تتوسطها. فالانعكاس له معنى العلاقات والتضايفات. وهذا هو معنى الانعكاس في مرحلة النضج عند هيجل.
وفي «روح المسيحية ومصيرها» تستعمل كلمة «الانعكاس» عند هيجل الشاب في تضاد مع التجربة الحية التي تعرفُ بها الروحُ الروحَ، تجربة شعور بالانسجام والوحدة، [انظر Lukàcs - The Young Hegel - P P. 179 - 206].

لا تكون قسمة إلا في الوحدة الموحَّدة وليست «قسمة وتضاداً». ونجد القسمة باعتبارها إمكاناً (دوناميس أي وجوداً بالقوة) في الموجود نفسه، وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن «إمكان» الوحدة داخل القسمة يظهر مرتبطاً على نحو مباشر بمفهومَيْ «المادة» (الهيولى) hyle والصورة (إيدوس) eidos. فالله هو المادة في صورة الكلمة (لوجوس). والواحد اللامتناهي في صورة القسمة اللامتناهية.

ولكن القسمة نفسها بالرغم من أنها لا مكان لها إلا داخل (وبواسطة) الوحدة الموحِّدة إلا أنها واقعية. «إن التغاير (التنوع)، لا تناهي الواقعي، هو القسمة اللامتناهية في واقعيتها (٨٢) ووجود الواقعي، أي الواقع الفعلي لا يكون إلا في القسمة اللامتناهية، في الاختلاف، وهو في القسمة يغدو لا تناهياً». وتوضح العبارة الآتية معنى ما سبق: «إن الواقعي (وهو يسمى «العالم» أيضاً في هذا النص) لا يوجد إلا إلى المدى الذي يكون فيه داخل القسمة وفي تقابل مع الواحد والكل، باعتباره ما يكون «مفرداً محدوداً» من حيث الماهية، ولكن القسمة نفسها من حيث «أنها ميتة ونهب للتضادّ هي في الوقت نفسه فرع من شجرةِ الحياة اللامتناهية». كما أن الواقعي هو في الوقت نفسه كلٌّ وحياة» (المصدر نفسه).

فالحياة تعني هنا ـ على الرغم من أن ذلك ما يزال شديد العموم ـ نمط وجود الواقعي، والعالم، : «طابع كل واقع (ديلتاي)، وذلك على اعتبار أن الواقعي بالرغم من كونه «منقسماً» فهو ليس مع ذلك جزئياً بل هو «كل»، مرتبط من حيث أنه جزء من قسمة لامتناهية «بكل الأجزاء مكوِّناً معها «وحدة لا متناهية». وحينما يستعمل هيجل للدلالة على هذا الطابع، طابع كلية الواقعي ووحدته اسم «الحياة»، فإن الأمر لا يتعلق عنده بمذهب غامض عن وحدة الوجود(*) أو بشيء من هذا القبيل، بل بالتعيين الأول لنمط عالمٍ للوجود. وابتداء من هذه المرحلة سيفهم هيجل وجود الحياة في «الانفصال»

(*) وحدة الوجود أي اعتبار أن للعالم والله حقيقة واحدة، والقول بأن الله هو الموجود الحق ولا موجود سواه، فكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده (مجمع).

وفي علاقته بالقسمة، وبمساعدة ما سيكون عنده فيما بعد مفهوماً أساسياً ونعني به مفهوم «الانعكاس». وهو يعني منذ الآن بالانعكاس نمطاً للوجود، فالموجود نفسه هو الذي يظهر في صورة المنعكس؛ «إنه يوجد من حيث أنه منعكس»، وذلك النمط من الوجود يميز على وجه الدقة وجوده «في علاقته بالقسمة»، فالموجود من حيث أنه منعكَس، أي مرتد على ذاته فإنه في الوقت نفسه «ليس منعكساً»، لأنه في هذا التضاد وفي هذه القسمة على وجه التحديد، يقوم بتوحيد نفسه فيغدو وحدة الأجزاء المنفصلة في الانعكاس. ويعبر هيجل بمزيد من الدقة عن وحدة الحياة في الانعكاس باعتبارها «وحدة الرابطة وباعتبارها موضوعاً». ففيها يكون الكائن الحي «حياة (Zoé) ووعياً (تصوراً) للحياة نوراً (حقيقة ـ نور Phos) (٨٢)، فكيف نفهم العلاقة بين الحياة وبين وعي (تصور) الحياة، وماذا يعني تعريف الحياة التي يحيط بها الوعي... بأنها نور Phos، وبأنها حقيقة؟.

إن الحياة توجد داخل علاقة الموضوع بالمحمول أو كما يقول هيجل بألفاظ وعرة ولكنها دقيقة: أنها توجد كموضوع ومحمول في الرابطة، أنها في آن معاً موضوع (كمبدأ للوحدة) في أساس كل التعينات المتغيرة التي توجد داخلها، ومحمول، إنها لا توجد أبداً إلا كتعينٍ وداخل تعين لذاتها، إنها «الرابطة» بين الموضوع والمحمول، وتعقل ذاتها باعتبارها الموضوع والمحمول. وفي مصطلح كتاب المنطق، توجد الحياة إذن من حيث الماهية باعتبارها فصلاً (انقساماً) أصيلاً Ur - teil (حكماً منطقياً). فإذا ميزنا بين «الحياة» (Zoé) والحياة التي يحيط بها الوعي (النور Phos)، فليس معنى ذلك أن هناك «صنفين» من الحياة، أو شيئاً من هذا القبيل، فالاثنتان نمطان لوجود واحد للحياة: فالأولى Zoé هي الحياة كما هي عليه في مباشرتها قبل أن تعي ذاتها، قبل تعيينها لذاتها، وفي عملية التعقل تحيط هذه الحياة بنفسها، وتستوعب ذاتَها (تمسك بزمام نفسها، وتعي ذاتَها) بوصفها ذاتاً واحدة داخل «انقسام» و«تضادّ» تعيناتها، وتغدو على هذا النحو وقد أحاط بها الوعي (استوعبها المفهوم)، وتوجد بوصفها نوراً Phos ـ نوراً يدفع الموجود إلى أن يظهر في حقيقته. وسنرى كيف أن هذا النور لا يُظِهرُ الحياة فحسب في حقيقتها من

حيث هي كذلك بل يظهر أيضاً، عالَمَ «تلك الحياة، فهيجل لا يعزل على نحو مباشر «الحياة» باعتبارها ذاتية تقف في تضاد مقابل موضوعية، ولكن الحياة هي بالأحرى عنده تسمية للوحدة (التي ما تزال ذات طابع إشكالي) بين الأنا والعالم.

وعلى نحو ما يعبر التمييز بين الحياة Zoé والنور Phos فإن الحياة لا توجد أبداً في تكاملها دفعة واحدة، معطاة على نحو مباشر داخل الحقيقة: فلهذين «النمطين المتناهيين، (الحياة Zoé والنور Phos)» ضدان مقابلان، «إن النور لا يوجد أبداً بغير الظلام» (٨٢). وتفسير هذه الحياة التي ما تزال داخل التناهي (مع رسالة يوحنا المعمدان)(*) يشير في جلاء إلى أن الوحدة التي يحيط بها الوعي (يستوعبها المفهوم) ومعها حقيقة الحياة، تتضمن الأنا والعالم، ووحدة العالم والله وما يربطنا مرة ثانية بالعبارة التي سبقت هذا العرض: «لا تناهي الواقعي» ليس إلا قسمة الله الواحد بواسطة الكلمة (اللوجس)، وإلا أن الحياة تدل على وحدة الكل داخل الانقسام. وبمقدار ما يظهر الله بوصفه مقابلاً للعالم أو بمقدار ما لا تكون الوحدة إلا أمراً مُستَشَفّاً» (ولم يحط به الوعي بعد)، لا تكون الحياة نوراً Phos أي حقيقة. «فإن وعياً مشابهاً للحياة هو وحده الذي يكون نوراً Phos على اعتبار أن الاختلاف الوحيد بينهما هو أن أحدهما هو الموجود على حين أن الآخر هو هذا الموجود بوصفه منعكساً».

وفي هذا السياق تجيء «مماثلة (تمثيل) assimilation» الوعي والوجود، وهي التي ستسيطر بعد ذلك على الأنطولوجيا. فالوعي هو وجود الحياة «من حيث أنها منعكسة» ومستوعبة في المفهوم، ومُتعقَّلة، أي مُمْسَكاً بها ومُحَاطاً بها، وليس ذلك بالنسبة إلى الحياة «سلوكاً» بين ضروب أخرى من السلوك ولكنه السلوك الذي يجعلها تجيء إلى الحقيقة، والذي تكون بواسطته حقيقية. إن «لاهوية» الوعي والحياة ستكون تبعاً للعرض السابق، الوجود

(*) رسالة يوحنا المعمدان: «كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا. هذا جاء للشهادة ليشهد للنور لكي يؤمن الكل بواسطته. لم يكن هو النور بل ليشهد للنور.

الخارجي المباشر للحياة، ولكن بمعنى أوسع، فالحياة بمقدار ما ينتمي الاستيعاب (في المفهوم) - ومن ثم بمقدار ما ينتمي الوعي - إلى وجود الحياة نفسها ستكون من حيث هي حياة نوراً (Phos) وحقيقة ابتداء من الآن، لأنه من الواضح جداً أن وجودها الخارجي المباشر، ولا حقيقتها، إنما يتأسسان على الحقيقة وحدها: وهي حقيقة لم تتأكد بعد، أو حقيقة تمَّ تجاوزها ولكنها لا تكون أبداً في ماهيتها خالية من النور (Phos).

والحق أن هيجل يستعيد في العبارات التالية اللاّهويّة التي أقامها بين الوعي والحياة، عابراً في إيجاز واقتدار من رسالة القديس يوحنا المعمدان إلى وجود الإنسان على وجه العموم في العالم. «إذا نحّى المرء جانباً أن يوحنا لم يكن هو نفسه النور (Phos) فإن النور بالرغم من ذلك كان ماثلاً داخل كل إنسان موجود في الكون الإنساني (الكون Cosmos الكل المتكون من العلاقات الإنسانية والحياة الإنسانية. . .) ولا يكون الإنسان مستضيئاً بالنور (Photoizomenos) لوجوده في العالم فحسب، فالنور موجود أيضاً داخل العالم بأكمله، فكل علاقاته وكل تعييناته من عمل النور الإنساني Anthropou photos والتطورات الخاصة بالإنسان دون أن يتعرف العالم الذي تحيا فيه هذه العلاقات على الإنسان، بالرغم من أنه هو الطبيعة بأكملها وقد ارتقت إلى مستوى الوعي (٨٣). وبهذه العبارة الحاسمة يندمج العالم في وجود الحياة، وتظهر فيها معرفة نمط هذا الاتحاد داخل تاريخية الحياة. ولكن قبل الشروع في تفسير هذه العبارة تبعاً لأسس فلسفية، ينبغي أن نبرز أهمية السياق الذي جاءت فيه: إن انعكاس الوجود المسيحي في الوعي الديني ابتداء من أصوله لا يجب فَضُّه أو إيقافه، وهيجل يرجع في الحقيقة بدءاً من العبارة التالية إلى نص إنجيل يوحنا صراحة، وإذا كان من المسلم به مع ذلك بأنه ظل متشبثاً بهذه الأرضية فسيمكن القول بأن هيجل منذ هذه اللحظة قد افتتح بُعْدَ الطابع التاريخي للوجود. وهذا هو المعنى الذي أبرز به دلتاي أن العلاقات الدينية قد أصبحت «تعبيراً عن العلاقة الميتافيزيقية بين الإنسانية و«المطلق» (الجزء ٤، ١٠٤)، وأنه ابتداء من هنا قد تفتحت أمام هيجل آفاق جديدة

على الحياة التاريخية، فانطلاقاً من ميتافيزيقاه، قد سبح بقوة غائصاً نحو الأعماق القصوى للتاريخ» (الجزء ٤، ١٥٧).

لقد كان تصور الحياة ـ في العبارة التي أوردناها ـ موضوعاً للتدقيق على نحو شديد الوضوح. فقد تركزت فكرة الحياة ـ إن جاز القول ـ عن طريق مفهوم الحقيقة Phos في الحياة الإنسانية وفي «العالم»، وهذا العالم لم يكن يظهر حتى الآن إلا بوصفه «لا تناهي الواقعي» على وجه العموم، وكان يُدمَج في وحدة الحياة وكليتها، ولكنه ابتداء من الآن أصبح داخلاً على نحو وثيق في علاقة الحياة الإنسانية: فهو في وجوده أصبح عالم النور الإنساني anthropou photos، بل لقد أصبح في كل «علاقاته وتعيناته» دائماً من «عمل الإنسان الذي يبسط أطواءه متفتحاً» ومع «وجود» الحياة الإنسانية يصل العالم أخيراً إلى الحقيقة: فإنه لا يصير ما هو عليه إلا حينما يحيط به الوعي ويغمره النور داخل الحياة. ولا تدور المسألة هنا فيما يتصل بالعالم ـ حول لقاء عَرَضي وخارجي محض، بل بإيجاز وجوده الحق. وليس الإنسان الذي يأتي إلى العالم هو وحده الذي يستنير بنور الحق Photoizomenos photi aletheno، بل إن النور كذلك موجود في العالم نفسه، فالوجود الحق للعالم نفسه ليس الظلام مقابل النور بل بالأحرى هو الإنسان في تطوره، أي «الطبيعة بأكملها مرتقية إلى الوعي».

وحينما نتذكر مقولات الحياة في كتاب «المنطق» نجد أن العالم هناك يكتسب الحياة داخل العملية الحيوية، لقد كان العالم «مماثلاً» للحياة، و «استولت عليه» الحياة، وسنعثر كذلك على تصور: «العمل» باعتباره اتجاهاً أنطولوجياً للواقع الفعلي في «ظاهريات الروح». ولكن تفسيراً لهذه الفقرة يذهب بهذا المعنى إلى ما وراء هذه الإيماءات سيبتعد عاجلاً عن الأرضية الدينية، وقد حذرنا ديلتاي بحق من مثل هذا التفسير الذي يتصف بالإسراف. فمن الخطأ تفسير مفهوم التطور الذي نلتقي به هنا على أساس من معاني المصطلحات كما وصل إليها النسق الهيجلي في خاتمة المطاف.

ونستطيع أن نستخلص المعطيات الفلسفية الحاسمة لمفهوم الحياة الذي تطور بمساعدة فاتحة إنجيل يوحنا وهي: مجيء الحياة باعتباره تسمية للوحدة اللامتناهية، وجملة الموجود المنقسم باعتبارها تسمية «للواقع» - والانعكاس «باعتباره نمط الوجود الذي يسمح بهذه الوحدة وتلك الجملة (الكل) - واتجاه الحياة الإنسانية والحياة خارج النطاق الإنساني» (وهو الاتجاه المرتبط بهذا المعطى) نحو (الوعي)، باعتباره فيما يتعلق بالحياة ارتقاءها إلى حقيقتها - وربط وجود العالم وحقيقته بقدوم الإنسان إلى العالم، أي بقدوم النور الإنساني anthropou phoros.

وانطلاقاً من ذلك نستطيع أن نحاول فهم العبارات التي سبقت هذه الفقرة من كتابات الشباب اللاهوتية (٧٦) والتي أطلق عليها ديلتاي اسم «التصور الميتافيزيقي» لهيجل (جزء ٤ - ١٠١)، وداخل هذا التصور الميتافيزيقي سيكون مفهوم الحياة في واقع الأمر - ولمدة قصيرة من الزمن بوضوح - منتزعاً من السياق المباشر لتفسير الأنجيل، ومعرفاً باعتباره مفهوماً أنطولوجياً محضاً.

«والتفكير في الحياة المحضة يفرض على وجه التخصيص إقصاء كل الأفعال، وكل ما كانَهُ الإنسان وما سيكونه، فطابعها ليس إلا تجريداً للنشاط، إنه يعبر عن كلية الأفعال المتعينة، وسيغدو وعي الحياة المحضة هو الوعي الذي يحيط بما يكون عليه الإنسان - فليس فيها تنوع أو تغاير حق متطور» (٧٦). وسيكون «وعي الحياة المحضة» الإجابة عن سؤال: ما هو الإنسان؟ لأن الحياة المحضة هي «الوجود» (٧٦). فإلى أي مدى يمكن تعريف الحياة المحضة على نحو شديد البساطة بأنها «وجود»؟ من الواضح أنه ينبغي علينا لكي نلمّ بهذه القضية أن نرجع في إيجاز إلى شذرات أخرى تنتمي إلى الفترة نفسها.

إن «الحياة المحضة» تظهر هنا في تقابل مع «التنوع» مع «تغاير الواقعي». - فهي إذن تعد من جديد نمطاً للوحدة والتوحيد. ويرجع هذا التعريف إلى شذرة (ملحق رقم ٥) «الإيمان والوجود» التي قال فيها هيجل:

«للتوحيد وللوجود عين الدلالة، وفي كل قضية تعبر الرابطة المنطقية وهي فعل الكينونة (الوجود)(*) عن توحيد الموضوع والمحمول ـ عن وجود» (١٤٧).

ولماذا يكون للوجود والتوحيد عين الدلالة؟ لأنه منذ فلسفة بارمنيدس تشكل قابلية مقولتي الوجود والواحد (الواحد ên ـ الوجود ôn) لأنْ تتحول كل منهما إلى الأخرى جزءاً من مبادىء الأنطولوجيا في الغرب: وتلك الفكرة وحدها توضح لماذا ليس في استطاعتنا هنا محاولة تفسير «المماثلة»، الهيجلية، ويجب أن نكتفي بعرض الإيضاحات التي يقدمها هيجل نفسه في هذا السياق، وسنجد قليلاً من التعويض عن هذا التقييد في أن الصلة التي عرضناها بالتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب ستتضح هنا في جلاء على نحو مباشر.

فنقطة ابتداء تعريف الوجود بأنه توحيد هي: النقيضة(**) Antinomie: أي التغاير (التنوع) المعطى للموجود بوصفه تغايرُ (تنوع) متقابلاتٍ محدودة، متنازعة فيما بينها (١٤٧). وهذه الموجودات المتنازعة «تتحد» حينما نقصد الوجود في جميع المرات التي نقول فيها: هذا الشيء هو (يكون أو يوجد باللغة الألمانية أو الفرنسية) كذا وكَيْت (توحيد الموضوع والمحمول). وهذا التوحيد يفترض مسبقاً نزاعاً داخل الموجود ذاته، ولكن ما يكون متنازعاً لا يمكن الاعتراف به من حيث هو كذلك إلا بعد أن يتم التوحيد (المصدر نفسه)، فالنزاع يفترض إذن من جانبه توحيداً أوّلَ يكون أساساً له، أي تركيباً أصيلاً (ابتداء من الأصل)، هو قَدْرُ (مقياس) كل مقارنة وكل تقابل. وهذا التوحيد الأصيل لا يستطيع أن يكون إلا «موضوعاً للإيمان» ولن نعرف سبيلاً إلى البرهنة عليه لأن «البرهنة معناها توضيح التبعية (الاعتماد)»، إلا أن هذا

(*) الرابطة هي اللفظة الدالة على النسبة (العلاقة) في الحكم المنطقي بين الموضوع والمحمول، ويعبَّر عنها بفعل الكينونة في لغات كثيرة ليس بينها العربية.

(* *) النقيضة عند كانط تنازع قوانين العقل الخالص وتناقضها، عند تطبيقها [مجمع].

التوحيد هو بكل بساطة ما يكون «مستقلاً» وما «يعتمد» عليه كل تقابل، وكل توحيد يكون في عين الوقت تجاوزاً، فكل دخول في علاقة وكل تقابل يجيئان إلى الوجود في تطابق معه» (١٤٨).

إن التوحيد الأصيل يعني ببساطة «الوجود» وذلك إلى المدى الذي يجعل فيه هذا التوحيد كل رابطة منطقية (فعل كينونة) «توحّد» دائماً بين الموضوع والمحمول ممكنة، إنه يفترض الموجود مسبقاً، إلى المدى الذي يمثل فيه الموجود كل مرة «توحيداً للموضوع والمحمول». ولكن «فعل الكينونة» له على الرغم من ذلك دلالات متغايرة يجب أن تناظرها أنماط متغايرة من التوحيد. ويعرِّف هيجل هذا التغاير بواسطة طابع «اكتمال» أو «عدم اكتمال» التوحيد: إن الأنواع المختلفة من الوجود هي توحيدات مكتملة إلى هذه الدرجة أو تلك» (١٤٩). ومن ثم فتبعاً لكون التوحيد وحدة منجزة أو غير منجزة يغدو الوجود في درجة «عليا» أو «دنيا» وسيكون التوحيد المنجز، أي الوحدة المكتملة، هو الوجود الأسمى. فأي وجود يفي بهذا المطلب؟.

لقد سبق أن رأينا أن الحياة قد ظهرت كشكل للتوحيد، فهي من ثم نمط الموجود. لذلك تُعرَّف حيوية الحياة صراحة الآن بأنها الاتحاد والحق «المنجَز المكتمل» الذي لا يستطيع فيه أي عنصر ميت أو مضاد أو جزئي أن يمكث فيه بوصفه كذلك: «فالاتحاد الحق» أي الحب الأصيل لا يوجد إلا بين الأحياء، المتساوين في القوة، وهم كذلك أحياء كما تكون الحياة بحق الواحد منهم بالنسبة إلى الآخر، ولا يكونون أمواتاً على أي وجه. فهذا الحب يستبعد كل تضاد. .» (١٤٢). وفي السياق نفسه تظهر من جديد فكرة أن الحياة ليست هي تلك الوحدة المنجَزة، وتلك الحقيقة، دفعة واحدة وعلى نحو مباشر، ولكنها توجد في عملية تطور. منذ البداية «إن الحياة التي كانت في البداية اتحاداً غير متطور تنجِزُ بواسطة الثقافة (الحضارة) مسارَها لتصير وحدة مكتملة» (المصدر نفسه).

وإذا رجعنا الآن إلى الفقرة التي بدأنا منها، سنجد فيها تعريف «الحياة

المحضة» باعتبارها وحدة مكتملة، وهو تعريف نَمّاهُ هيجل ابتداءً من معنى الوجود بوصفه توحيداً. ففي الحياة المحضة «لا يوجد تمايز، ولا تغاير متطور واقعي» إنها «البساطة» لا في «التجريد» الذي إما أن يظل مطلباً فحسب، وإما ألا يكون مجرداً إلا من بعض التعيينات، ولكنها الوحدة بوصفها «مصدر كل حياة مفردة، وكل الغرائز وكل الأفعال» (٧٦)، ومن ثم فهي وحدة أصيلة تدفع الحياة إلى الانبثاق، وهي ذاتها حية، وهي حَلّ لكل التفريدات والتعينات الجزئية التي تحملها داخلها وتدفع بها إلى النشوء. فالحياة الخالصة هي «الوجود» لأنها توحيد بكل بساطة، ولأنها تكون (توجد) حية على وجه الدقة بوصفها كذلك.

وعلى ذلك فنحن نجد هنا من جديد، مع مفهوم الحياة المحضة بوصفها وجوداً، كل المسائل الموجهة للبحث عن معنى الوجود أي اتجاه حركته في كتاب «المنطق»، أما الشيء الوحيد الذي يبدو كأنه ما يزال غائباً، وهو تصور الوحدة الموحِّدة، الواعية بمعرفتها، بوصفها «وعياً» فإنه يلقى تعبيراً عنه في هذا الموضع. ومصداق ذلك أن هيجل في الحالتين اللتين ظهرت فيهما أول الأمر «الحياة المحضة» قد كتب: «الوعي بالذات» أو «الوعي المحض بالذات» (٧٦، ملاحظة). . وهو تردد، يدل تماماً على أن الفكرتين الأوليين الموجهتين للأنطولوجيا ما زالت أحداهما تضارع الأخرى.

وعلى وجه التحديد لأن التصور اللاحق للأسس برمته يبدو موجوداً في هذا الموضع على نحو جنيني in nuce، فإنه يجب الإصرار بخاصة على ما في تعريف مفهوم الحياة من حيطة وطابع مؤقت. فليس من المستطاع القول في أي حال بأن «الحياة» قد أُقيمت ابتداء من الآن باعتبارها مفهوماً أساسياً لأنطولوجيا عامة. ويقول هيجل: إن المهمة هي إمعان التفكير في الحياة المحضة، و(سيكون) وعي الحياة المحضة الإجابة عن السؤال: ما هو الإنسان؟ ولكن تلك المهمة تمضي إلى ما وراء الحياة «المتعينة» للإنسان، إنها تتطلب الابتعاد عن كل ما كانَهُ الإنسان وما سيكونه، «فالوجود» المحض

للإنسان يستمد أصله من الوجود الإلهي، والحياة المحضة هي «الإلهي» (٧٧). إنها من الناحية الجوهرية موضوع للإيمان. فمفهوم الحياة ذو أساس ديني إذن. وهيجل حينما يحدد نطاق هذا التناول لعلاقة الحياة الإنسانية (المتناهية) بالحياة الإلهية (المحضة) فهو يصل إلى فهم «الروح» بوصفها شرط الوحدة المكتملة للحياة.

إن الإنسان وفقاً لوجوده «حياة محدودة» داخل التعيين فاعل ومنفعل دائماً، باعتباره شخصاً أو آخر، هذا أو ذاك (٧٧). وإلى المدى الذي يكون فيه الإنسان خاضعاً لحدوده التي تطرأ عليه إن جاز القول من الخارج، والذي تسيطر فيه قدرته دون اكتمال، فإنه لا يعد حياة «محضة نقية»، فهذا النقاء من حيث أنه مصدر للتفريد «قد وضع جزئياً خارج الإنسان»؛ فالحياة المتناهية والحياة اللامتناهية لا يستطيعان أن يكونا شيئاً واحداً «بالكامل» (المصدر نفسه). فسيبقى داخل جملة الحياة نفسها ضرب من «الثنائية». إن كلية الحياة، أي ما يظل واحداً، لا ينقسم في كل التفريدات الجزئية (وقد ظهر هنا من قبل مصطلح الكلية الذي سيكون فيما بعد مفهوم النمط المكتمل للوحدة، ولمساواة الذات في الآخرية!) ليست ممكنة بالنسبة إلى الإنسان إلا باعتبارها تجريداً من «كل فعل وكل متعين»، على نحو يُستبقى التحديد والتعينّ مُحتفظَاً بهما دائماً. وهيجل يؤكد ذلك فيما سيجيء فيقول إن كلية الحياة يجب أن تتحقق على نحو يجعل «روح كل فعل وكل تعينّ» مُحتفظَاً بها، فالتجريد ليس تجريداً من التعينّ في الحقيقة فذلك مستحيل بالنسبة إلى الإنسان الذي يحيا وفقاً لوجوده داخل هذا التعين - بل هو تجريد من التعين المحض والبسيط فحسب، مثل هذا الشيء العَرَضي أو ذاك الذي نلتقي به في العالم الخارجي. فالفعل والانفعال هما إن صحّ القول مقتطعان (منقوصان) من التعين متحددان به، مأخوذان هنا بوصفيهما لا متعينين طارئين، سيقومان بتعريف نفسيهما بنفسيهما. وبواسطة ذلك يجد التعين نفسه من جديد مرتبطاً بالحياة المحضة، حيث تكون تلك الحياة مصدراً وأصلاً وملاذاً للإلهي.

وتلك العروة الوثقى وهذه الوحدة بين الحياة المحدودة والحياة المحضة،

بين المتناهي واللامتناهي، بين الكلي والمفرد لا تكون ممكنة إلا حينما تتم الإحاطة بالحياة ومعايشتها بوصفها روحاً. «فحيث لا توجد نفس ولا روح لا يـوجد ما هو إلهي، وفي تجريد ما يشعر بنفسه متعيناً. . . فإن ما هو محدود ليس منفصلاً عن الروح، ولكن ما يظل باقياً ليس إلا الضـد المقابـل للحي. .» (٧٧) فإن الكائن الروحي وحده هو الذي يستطيع أن يقهر ويتخطى محدوديته دون أن يضع نفسه مقابلاً لها (لهذا لن يكون توحيداً بل إبعاداً بسيطاً) «فالروح وحدها هي التي تستوعب الروح وتجمع شملها» (٧٨). فالكائن الروحي وحده هو الذي يستطيع أن يتخلل ويشغل كل التعينات التي تقابله، ويظل فيها حياً داخل وحدته وكليته.

وعلى هذا النحو يرد مفهوم الروح هنا بإيجاز بوصفه نمطاً للوحدة الموحِّدة الأصيلة، أي بوصفه اكتمالاً لمعنى وجود الحياة. وستؤسس الصياغة الفلسفية الأولى لمفهوم الحياة في «شذرة نسق (مذهب) فرانكفورت» لعام ١٨٠٠ (نول، ٣٤٥ وما بعدها) هذا المفهوم على نحو أكثر دقة.

وقد رأينا مراراً وتكراراً وراء الثغرة المُفْضية من تصور ديني للحياة إلى تصور فلسفي لها الوضع الجديد الذي يظهر فيه مفهوم الحياة في «شذرة نسق فرانكفورت»، ويتحقق ذلك في محاولة للانطلاق من مفهوم الحياة للوصول إلى تعيين أساسي لوجود «الطبيعة». ولكن هرنج Th. Haering محق في إبرازه عند تفسيره لهذه الشذرة (٥٣٩ وما بعدها) أن «جِدّة» المشروع لا يجب التقليل منها. فمفهوم الحياة كان قد قدم من البداية بحيث يكون من المستطاع أن يتضمن الوجود غير الإنساني أيضاً، ففي أول الأمر هناك الوجود (الإلهي) ثم يأتي بعده وجود «العالم»، وجود الكون Cosmos (٨٢). ففي مقصد الوحدة الموجه للشذرة كان هناك مطلب أول هو: صياغة وجودٍ ما باعتباره توحيداً، وهو وجود يوحِّد أصلاً أنماط الوجود المختلفة. وتصير الحياة موضوعاً بالنسبة إلى النمط النوعي لنشوئها، وهو نشوء ترقى فيه كلية الموجود إلى الحقيقة (أنظر فيما سبق تفسير الإنسان المستضيء بالنور anthropos photizomenos) وعند هيجل كانت حياة المسيح إيذاناً بهذا النشوء.

والآن يوضع مفهوم الحياة الذي تم استيعابه ابتداءً من الوعي الديني المسيحي، بوصفه مقولة فلسفية أساسية، ولكن الأرضية الدينية لا تختفي بالرغم من ذلك. بيد أن كل التقليد الفلسفي، الذي يعتبره هيجل حياً، والذي يمكن تحديده بقطبين هما أرسطو وكانط يتخذ هنا شكله بحق. ومن خلال مناقشة هذا التقليد ينجز هيجل تطوير المفهوم الأنطولوجي للحياة. ولكن ذلك يقودنا إلى فترة يينا، وينبغي علينا أن نعود إلى «شذرة نسق فرانكفورت».

ففي الكراسة الأولى من الكراستين اللتين لم يصل إلينا غيرهما، نجد تنمية لمفهوم الحياة وفقاً لوجود الحياة الإنسانية. فالحياة هي «كثرة الأحياء» (٣٤٥)، إن الحياة من حيث الماهية كثرة من الموجودات، كل منها هو بدوره حياة، وكل منها باعتباره (جزءاً) هو «كثرة لا متناهية» وهو بوصفه كذلك «كل» موحد (٣٤٦)، فلأن الجزء هو نفسه «حي» بحق، فسيكون هو نفسه «حياة». وتكثّر الحياة هذا يوضع في تقابل «تضاد» (وفيما يتصل بالصياغة المقبلة لهذه القضية يمكننا بكل تأكيد فهم هذه «الصيرورة»، بالمعنى الأقوى: إن التقابل (التضاد) يقع في كل مرة مصاحِباً لوجود كل حي)، وذلك التضاد يجري نشوؤه على النحو التالي: -

مع وجود الحياة ينبثق «جزءان»: جزء من تلك الكثرة لا يدخل في الاعتبار إلا داخل **علاقة**، ولا يكون له وجود إلا بوصفه توحيداً - أما الجزء الآخر. فلا يدخل في الاعتبار إلا داخل (تقابل) **تضاد**، ولا يكون له وجود إلا بواسطة انفصاله عن الأول، وهكذا يتم تعريف هذا الجزء الأول بالطريقة نفسها، بأنه لا يمتلك وجوداً إلا بواسطة انفصاله عن الثاني» (٣٤٦). إن الجزء الأول هو وجود الفرد (الفردية، التكوُّن من أعضاء أي التنظيمَ العضوي)، والجزء الثاني هو وجود «الطبيعة» (محدود دون حواجز وحدود «حياة مثبتة»).

وفي هذين التعيينين للانقسام الأنطولوجي للحياة داخل وجود في علاقة،

ووجود في تضاد (تقابل)، نستطيع أن نميز بوضوح المقولات الأنطولوجية الحاسمة للوجود لذاته (الوعي)، والوجود للآخر (الوجود ـ كموضوع)، والإثنان معاً متحدان أصلاً في المفهوم الأنطولوجي للحياة الذي يظل غير منقسم داخل الانقسام. إن «الفردية» و «الطبيعة»، من حيث أنهما جزءان، سيضع كل منهما نفسه كما سيضعها في تضاد على نحو متبادل مع الآخر، فلا وجود للتقابل (التضاد) إلا داخل العلاقة، ولا وجود للانفصال إلا داخل «العلاقة». وعند ذلك الاختلاف الجوهري في وجود الجزئين سيكون وجود الفردية ذاته هو **العلاقة** «أي الحياة التي يكون الوجود علاقتها»(٣٤٦)، حيث يوجد بوصفه «توحيداً» «للتغاير» (التنوع) (سواء في ذلك تغاير جميع تعيناته الأصيلة التي يحيا فيها، أو تغاير الطبيعة الخارجية التي يحيا معها)؛ وطالما أن الطبيعة تمتلك وجودها داخل التضاد (التقابل)، فستوجد بوصفها حداً مقابلاً للفردية. ولكن هذا المقابل ليس هو ببساطة آخَرية الحياة الموحُدة، فذلك الآخَر لا يوجد «لذاته» مُستبعَدَاً من الفردية التي تفرض التنظيم العضوي، منحلاً في «تغاير (تنوع) مطلق»، بل يجب أيضاً أن «يكون مرتبطاً بالحي المستبعَد منه» فالتقابل لا يكون ممكناً إلا على أساس من توحيد أصيل.

وسيكرر هيجل فيما يتصل بمفهوم «الانعكاس» الإبانَةَ عما تعنيه «الطبيعة» هنا بوصفها ضداً مقابلاً للحياة (الفردية): الطبيعة «هي وضع للحياة، لأنه في الحياة يدخل الانعكاس مفهومَيْه أي مفهومي العلاقة والانفصال، مفهوم المفرد الموجود خارجياً لذاته ومفهوم الكلي، وهما مرتبطان، الأول بوجود محدود والثاني بوجود غير محدود، ومن ثم فبوضعها تجعل منها طبيعة» (٣٤٦ وما بعدها)، فالطبيعة هي «وضع الحياة» إلى المدى الذي تكون فيه الحياة انعكاساً. والانعكاس، يعني هنا كما كان يعني سابقاً، نمطاً عالياً (ممتازاً) لوجود الحياة، وعملية واقعية «عملية الحياة الكلية» (ديلتاي جزء ٤ و ١٤٢) لا كما يزعم هيرنج (مصدر سابق ٥٣٩) بأن الانعكاس هو النشاط «البسيط» للفهم. وفي الانعكاس تنسحب الحياة من «التغاير اللامتناهي» لكلية الحياة وتتميز من كل حياة أخرى، متخذة لنفسها باعتبارها هذه الحياة طابع ما هو

محدود، مستبعدة «الباقي بأسْرِهِ»، واقفة منه في تقابل وتضاد، لتتقوّم على هذا النحو باعتبارها وجوداً، خارجياً «في ذاته» من حيث أنها «تفرد»، ومن حيث أنها «فرد». وبواسطة هذا الانقسام وحده، انقسام كلية الحياة غير المنقسمة أصلاً إلى عنصرين في الكل، وهو انقسام يجري نشوؤه، مع الانعكاس، تظهر الطبيعة بوصفها الآخَر كل مرة، بوصفها ما يواجه دائماً الاستبعاد الذي تصرح به الفردية عند تأسيسها لنفسها بوصفها إنّيَة die Selbstheit (وجوداً فردياً متعيناً). بيد أن الحياة داخل الانعكاس هي في جوهرها وجود الإنسان: فكلية الحياة منقسمة على نحو يجعل الإنسان «جزءاً منها، ويجعل الباقي بأسره الجزء الآخر» (٣٤٦). ولكن ذلك الانقسام نفسه هو انقسام للحياة: ولا وجود له إلا بمقدار ما يشارك الجزءان في الحياة، فهو لا يكون انقساماً إلا على أساس من وحدة أصلية، وإلا من حيث أنه تضاد (تقابل) أي أنه في عين الوقت توحيد. فالإنسان لا يكون «حياة فردية إلا إلى المدى الذي يكون فيه متحداً وحدة تامة بكل العناصر الخارجية بالنسبة إليه، متحداً بلا تناهي الحياة»، إنه لا يكون جزءاً إلا «إلى المدى الذي لا يكون فيه جزءاً، وحيث لا وجود لشيء متميز منه» (المصدر نفسه).

ونرى الآن بوضوح في هذا العرض لمفهوم الحياة، أن الطبيعة لا تكون بمحض الصدفة «جوهراً» متميزاً من وجود الحياة الإنسانية، أو بإيجاز إن الشيء الممتد res extensa في تضاده (تقابله) مع الشيء المفكر res Cogitans، أي العلاقة بين الذاتية والموضوعية (فهيجل في الكراسة الثانية من الشذرة، كان قد عرّف الحياة وتقابلها بالألفاظ (الحدود) التي سنجدها بعد ذلك) يتناولها هيجل بطريقة تختلف تماماً عن تناول العلاقة بين جوهرين مختلفين من حيث وجودهما. فآخَرية الحياة الفردية التي توضع من الآن فصاعداً مع وجود هذه الحياة، أي ما لا تكون الحياة حياة إلا في مقابلته وفي تضاد معه، هي الطبيعة. . فالطبيعة هي «الباقي كله» أي كل ما ليس حياة فردية، وبذلك سيستوعب هذا المفهوم للطبيعة العالم غير العضوي والعالم العضوي معاً، العالمَ الإنساني واللاإنساني، أنه «التغاير (التنوّع) اللامتناهي» الذي تحيا فيه

ومعه الفرديةُ المفردةُ باقيةُ الوجودَ لذاتها ـ وهو تغاير (تنوع) لا يتحلل بعد ذلك ببساطة إلى كثرة لا متناهية»، بل يظل هو نفسه «وحدة». وتلك الوحدة تظل بدورها بالنسبة إلى الحياة الإنسانية وحدة موحَّدة بواسطتها ومعها، إلى المدى الذي لا تكون فيه وحدة إلا حينما تضعها الحياة الفردية، وحيث تكون بوصفها وضعاً متحدة بتلك الحياة التي وضعتها.

ومن الواضح حتى هذه النقطة، أن مفهوم التركيب الأصيل «كان موضعاً لتفسير شديد العينية يبدو بعيداً عن أن يكون مرتبطاً «بالنقطة العليا» أي بأوج الفلسفة الترنسندنتالية التي عرضناها في بداية بحثنا. ونجد هذه العينية وقد اشتد عودها حينما حدّد هيجل على وجه الدقة تعريف «الطبيعة» بأنها «ما يقابل الحياة الإنسانية» فبمقدار ما تواجه الحياة، «لا تكون الطبيعة نفسها حياة»، وبمقدار ما تواجه الحياة، وبمقدار ما تغتصب الحياة الإنسانية (وسنرى ذلك فيما بعد) ما يواجهها ويبث الحياة فيها، فإنها تكون حياة مثبتة (٣٤٧)، فالحياة التي تضع ضِدّاً مقابلاً لها هي بماهيتها وجود يبث الحياة: إن معناها الحق هو منح الحياة إلى ضدها المقابل، على نحو يجعل «المتغاير (المتنوع) في اتحاده» بالحياة، «حيّاً نتيجة لذلك»، وعضواً، (أداة) من أعضاء الحياة (٣٤٧). وعلى ذلك لا تكون الطبيعة «كثرةً (أي تعدداً) ميتة» أو «مجردة» بل تكون كثرة لا متناهية من «الأنظمة العضوية والأفراد، باعتبارها وحدة» (٣٤٦) أي «كُلّاً» حياً. إنها «صلة وثيقة» وتركيب «بالرغم من أن الحياة في وظيفتها التوحيدية لا يجب اعتبارها ببساطة «رابطة التضاد (التقابل) والعلاقة» بل «رابطة الصلة وغياب الصلة» (٣٤٨). فالحياة لا توحِّد كثرة خالية من الحياة تجدها ملقاة أمامها هنا أو هناك، وتمكث مقابلة لها باعتبارها وحدة مجردة: فالكثرة بالأحرى لا توجد في الخارج إلا بوصفها كثرة قد وحَّدتها الحياة، وهي من ثم حية، فالوحدة لا توجد إلا داخل ما هو موحَّد، بوصفها وحدة حية. وما سيقوم هيجل بتفسيره فيما بعد على أنه من عمل الأنا العارف ومن عمل وحدته التركيبية الأصلية، قام هنا بتنميته بكل وضوح على أنه تحقيق الحياة.

وعند هذه النقطة يعاود هيجل من جديد إدخال مفهوم «الروح» تماماً كما فعل في «روح المسيحية»، عندما أدخله بصفته تعريفاً أكثر دقة لهذه الوحدة الحية. «يمكن أن نطلق تسمية الروح على الحياة اللامتناهية بالتقابل (التضاد) مع الكثرة المجردة، لأن الروح هي الوحدة الحية للمتغاير (المتنوع) بالتضاد مع هذا المتغاير نفسه من حيث أنها صورته الحقة، لا بالتضاد مع هذا المتغاير بوصفه كثرة بسيطة منفصلة عنه، كثرة ميتة. . والروح هي القانون الحيوي في اتحادها بالمتغاير الذي سيغدو حياً نتيجة لذلك» (٣٤٧ انظر فيما يتصل بهذه الفقرة ما يتوهمه هيرنج من ظنون. مصدر سابق ٥٤١). ولا يمكن فهم وجود الحياة في وحدتها الحيوية الموحِّدة، إلا باعتباره وجوداً روحياً، فالروح وحدها هي التي تستطيع أن تكون ذلك الوجود، فهي تمتلك لكي تضع نفسها، ما يقابلها وما هو موضوع في مواجهتها على نحو يجعلها تسري فيه وتمسك به من جميع نواحيه، وتستوعبه بحيث يفقد الموضوع طابع ما يوضع في مواجهتها ويتحد بالروح. وتبقى الروح مكتملة غير منقسمة في موضوعها، وتبقى على ما هي عليه وتظل قابضة على زمام نفسها، فتلك وحدة مركبة عينية حية.

ومن المهم أن نرى الآن أن الروح لا يجب اعتبارها ـ دون مزيد من إمعان النظر ـ مرادفة للحياة. ويقول هيجل: «يمكن أن نسمي الحياة **اللامتناهية** روحاً»، والحياة اللامتناهية بوصفها روحاً هي الوجود الإلهي (وهذا الوجود يكون فضلاً عن ذلك بوصفه «حياة» «متحداً» بكل حياة أخرى). فالحياة كما تحملها داخلها ثنائية «الفرد ـ الطبيعة» والتي تحيا ضمن «شكلٍ لتَناهٍ ما» من الكائنات المفردة الموجودة لذاتها، والتي يقف كل منها في تضاد مع «كل ما ليس إيّاه» هي من حيث الماهية «حياة متناهية». وهذه الثنائية الأنطولوجية ـ التي وإن تأسست في الحقيقة على الوحدة وعلى الثنائية الموحَّدة إلا أنها لا تنفذ إلى ما وراء لا تناهي الأشكال المفردة الموجودة لذاتها في الخارج ـ تؤلف التقابل (التضاد) الوحيد الذي «ظل مستمراً في الوجود» بين المتناهي والحياة اللامتناهية (٣٤٧). وبقاء الأشكال المفردة في وجودها

لذاتها يظل في تقابل مع الوحدة الأخيرة، مع الوحدة المنجزة تماماً. فإذا كانت الحياة المتناهية - وفقاً لهيجل - يجب ابتداءً من الآن أن «ترتفع» إلى مستوى الحياة اللامتناهية (٣٤٨)، فإن ذلك لا يمكن أنْ يعني على نحو قَبْلي a priori أن الثنائية الأساسية والطابع المحدود أساساً للحياة المتناهية سيختفيان بطريقة أو بأخرى، فالثنائية هي التي يتألف منها تحديداً وجود هذه الحياة». وهذا الارتفاع وهذا التوحيد سيظهران بالأحرى داخل الحياة المتناهية من حيث هي جزئية، وقد سبق أن أشرنا إلى نمط نشوئها: بالنسبة إلى فعل وكل تعين، بواسطة التجريد على نحو ما تجد روح كل فعل وكل تعينَ نفسَها محتفَظاً بها في عين الوقت (٧٧). ومن ثم بواسطة عملية تحول باطنٍ من طور إلى طور metamorphosis داخل الحياة نفسها في الفعل وفي التعين (وسيشير هيجل بعد ذلك إلى هذا التحول الباطن من طور إلى طور (الانسلاخ) بواسطة مفهوم الحرية).

وتبدُّل الحياة المتناهية من هذا الطور إلى طور حياةٍ لا متناهية، وهو التبدل الذي تكتمل فيه الحياة بوصفها روحاً، لتحقق المعنى الأسْمَى للوجود، أي الوجود الأصيل بوصفه وحدة منجزة، لا يحدث في إطار «شذرة نسق فرانكفورت» إلا بالنسبة إلى الدين، على حين يُعهَدُ إلى الفلسفة بمهمة إثبات تناهي كل ما هو متناهٍ (٣٤٨). إن مفهوم الحياة يمضي إلى ما وراء الأساس الفلسفي داخل بُعْدٍ أعلى مستوى، أو بعبارة أدق، إن الطابع التصوري (المفهومي) الفلسفي لا يكفي لأن يكون أساساً.

(١٩)
الحياة بوصفها شكلاً للروح المطلقة في «منطق يينا»

مع «شذرة النسق» لعام ١٨٠٠ تنتهي إحدى مراحل التطور الذي تم بواسطة إيضاح مفهوم الحياة. وهذا لا يعني أن كتابات يينا تمثل انقطاعاً بالنسبة إلى «كتابات الشباب اللاهوتية»، فالرابطة الأصلية التي توحِّد بين «فكرة الحياة» وبين الحياة الإلهية تظل باقية (أنظر على سبيل المثال، منطق يينا، ص ١٩٠)، ولكنها لم تعد تحدِّد الأرضية التي دار عليها تحليل مفهوم الحياة. فهذه الأرضية أصبحت الآن أرضية أخرى، أكثر رحابة: فمفهوم الحياة ينتمي ـ من حيث أنه مفهوم أنطولوجي ـ إلى سياق بحث فلسفي ـ أنطولوجي خالص يهدف مباشرة إلى إقامة نسق (مذهب). وهذا هو السبب في أنه من المستحيل حتى في هذه اللحظة أعطاء تفسير حقيقي لمفهوم الحياة دون الرجوع إلى النسق (المذهب) بأسره، ودون عرض تطوره بأكمله، ويجب علينا هنا أن نتخلى عن تقديم مثل هذا العرض وأن نكتفي بموجز عام للتفسير يوضح العلاقات الباطنة القائمة بين مفهوميْ «الحياة» «والروح» على نحو ما تظهر داخل النسق (المذهب). وعلى حين كان المكان الذي يشغله مفهوم الحياة في النسق يجد نفسه وقد أحاط به التفسير الذي قدمناه «للمنطق الكبير» في الجزء الأول من هذا البحث، فإن من الواجب علينا الآن أن ندع مؤقتاً مفهوم الروح دون تحديد دقيق.

إن مفهوم الحياة قد لقي تنمية في «نسق يينا» عند بداية «فلسفة

الطبيعة»، لا داخل «المنطق». ولكنه يمتلك مع ذلك في هذا الموضع دلالة مختلفة عن دلالته في «فلسفة الطبيعة» المنتمي إلى نسق «الموسوعة» بعد ذلك. ففي الموسوعة تكون الحياة إحدى «مراحل» (أي الأشكال الواقعية) الطبيعة: فقد كانت بالتقابل مع الفيزيقا غير العضوية والرياضيات المفهوم الأساسي للفيزيقا العضوية، بينما كانت الحياة في «منطق يينا» بالنسبة إلى وجود الطبيعة بوصفها كذلك، وبالنسبة إلى ماهية الطبيعة في ذاتها، وبالنسبة «إلى مادتها» تعييناً مسترجعاً لجميع «الأنظمة» الجزئية (١٨٩). بل إن مفهوم الحياة كان يمضي إلى ما وراء أبعاد الطبيعة بوصفها كذلك، فالطبيعة ليست في الحقيقة إلا نمطاً نوعياً للحياة، إنها ليست «إلا حياة شكلية».

فإذا كانت المسألة بالرغم من كل شيء ـ لم تصبح مسألة مفهوم الحياة إلا في «فلسفة الطبيعة» لا في «المنطق» أو «الميتافيزيقا» فإن ذلك يبدو علامة واضحة على ضروب من التردد كانت تسود تأسيس المذهب. إن «مذهب يينا» قد مضى في طريقه وفقاً لفكرة موجهة، هي فكرة الأنا العارف وأقصى فكرة الحياة باعتبارها فكرة موجهة في أطواءِ جزءٍ من المذهب، دون أن ينجح من أجل ذلك ـ على نحو مؤقت ـ في تحديد الطابع الأساسي (بالمعنى الصحيح) لمفهوم الحياة.

ويعرِّف هيجل الحياة ابتداء من الآن بالرجوع مباشرة إلى صلاتها الباطنة «بالروح»: «نحن نطلق اسم الحياة على الروح المطلقة وفقاً لفكرتها أو علاقتها بذاتها» (١٨٩) «ووفقاً لعلاقتها بذاتها» تعني ابتداءً وعلى نحو شديد العموم: تبعاً لنمط نشوئها، ووفقاً لقابليتها للحركة. وانطلاقاً من العبارة الآتية يشير هيجل إلى أن الحياة «بوصفها روحاً» تعبر عن طابع نوعي لقابلية الحركة، أي عن عملية: «الحياة بوصفها روحاً ليست وجوداً ما، وليست غياباً للمعرفة، ولكنها بماهيتها معرفة، إنها عملية، يؤلف سياقُ العمليات الحيوية الذي نناقشه، قوةَ الدفع فيها، أي لحظَتها على نحو مطلق

(١٨٩)(*). ويجب علينا لفهم هذه التعريفات أن نعمِّق بإيجاز فكرةَ الروح المطلقة هذه، فهي المسألة الأساسية على نحو صريح في تعريف الحياة.

ومن حيث أن «الروح المطلقة» نمط أعلى «للذاتية» فهي تكمل في نسق بينا الميتافيزيقا، ومن ثم فهي تشغل داخل المذهب ما يقترب كثيراً من الموضع الذي ستشغله الفكرة المطلقة في المنطق، ففيها يتحقق الانتقال إلى فلسفة الوجود الواقعي، لأن الروح المطلقة تسلم نفسها للمباشرة فتسترجعها، تسلم نفسها «لآخَرَ مغايرٍ لها» أي للطبيعة (١٨٦). إنها مثل «الفكرة» في كتاب المنطق، الوجود الأسمى والصورة الكلية للموجود؛ وفيها يتحقق معنى الوجود الذي يسيطر على إقامة المذهب (النسق). وإعمال معنى الوجود واحدٌ من حيث الأساس في منطق بينا وفي المنطق اللاحق، وهذا ما يجعلنا قادرين هنا على أن نعود إلى الجزء الأول من بحثنا. فقد سبق أن أشرنا فيه إلى أن حركة الوجود بوصفها «علاقة» قد درست على نحو أكثر دقة في منطق بينا بوصفها علاقة بذاتها، علاقة تظهر نفسها تبعاً لأنماط الوجود المختلفة في الموجود، إما متصلة بموجودات مستقلة وإما راجعة إلى الموجود نفسه (إلى «الذاتية») مبدية نفسها تحت إمرته. وتلك العلاقة التي يجد الموجود نفسه فيها هي «علاقة بسيطة» وفقاً لأنماط الموجود التي تدور حولها المناقشة، فهي رابطة (رابطة وجود أو رابطة فكر) أو هي في النهاية نسبة (تقدمها «المعرفة») أما فكرة الحقيقة التي تتجه نحوها أنماط العلاقة المختلفة باعتبارها وصولاً مطرداً للموجود إلى الحقيقة، فإنها تؤلف وحدة الموجود المنجزة، وهي وحدة تحافظ على نفسها داخل العلاقة وبوصفها علاقة. وهنا نجد مساواة ذاتها في الاختلاف برمتها. وتلك الوحدة يتم إنجازها داخل وجود الأنا

(*) اللحظة عند هيجل (Moment) قوة تدفع من الفكرة إلى ضدها وهي وثيقة الصلة بالتقدم (مجمع) (أي بحركة المقولات). فاللحظة عند هيجل تشير إلى ما يمكن تسميته في نظام ساكن عنصراً أو عاملاً، وهي لا تعني عنده فترة من الزمان وتقترب من أن تكون قوة كتلة متحركة في ميكانيكا نيوتن.

العارف: «ويتكشف هذا الأنا العارف بوصفه مساواة مطلقة لذاته، صادرة عن اختفاء كل تعين، ولهذا السبب نفسه فإنه يلتقي بما يقابله في تعارض معه بوصفه ذاته نفسها، بوصفه داخله، . إنه يلتقي بنفسه، أنه روح، إنه عاقل» (١٧٨ وما بعدها).

ونحن نستخلص من ذلك أولاً فكرة شديدة العموم مؤداها أن الروح قد طورت بوصفها نمطاً لوجود الأنا، وليس على النحو السابق باعتبارها نمطاً للحياة (المتناهية أو اللامتناهية)، وسنعود فيما بعد إلى معنى هذه التوكيدات. وبادىء ذي بدء ليس وجود الأنا إلاّ «روحاً صورية» أو بعبارة أخرى «ماهية أعلى ولكنها ليست ماهية مطلقة أي روحاً مطلقة» (١٧٩). وذلك لأن «العلاقة» التي تتضمن داخلها الأنا لا تستطيع أن تؤسس بوصفها كذلك كل مساواتها لذاتها في الآخَرية. فهذا الذي يرتبط به الأنا، هذا الذي يكون الأنا في مواجهته (نظرياً وتطبيقياً) فاعلاً، هو بكل تأكيد مندمج في إنّية die selbstheit الأنا (وجوده الفردي المتعين): إن طابعه الخالص، طابع أنه يوضع في مواجهة الأنا، أي وجوده في ذاته قد تم تجاوزه، ولن يوجد إلا باعتباره ضده هو وسالبه هو: (١٨٠)، ولكن هذا السلب الخالص للتضاد، هو نفسه الغياب الذي ما يزال باطناً في الأنا، والذي يجعل منه «روحاً صورية» بسيطة. وحينما ينتمي «التضاد» أي «الآخر المغاير» إلى ماهية الوجود، فمن الواجب أن يتجاوز ذاته وأن يحتفظ بها من حيث هي كذلك في آن معاً، متضمنة في الوجود بمعنى الكلمة (في الروح المطلقة) ـ محتفظاً بذاته من حيث هي كذلك لا من حيث هي «سلب محض» ـ وتتطلب مساواة الذات في الآخَرية مساواة حقة آخَرية موجبة، واقعية بالفعل، فما يجب تجاوزه هو عدم مساواة فعلية بل ومن حيث أنها فعلية. ويجب على الروح أن تتعرف «بنفسها على أن ما لا تكونه ولا يكون مساوياً لها إنما هو. . الروح نفسها (هي نفسها)، ويجب أن تنظر إلى نفسها، باعتبارها آخَرَ مغايراً «لأنها على هذا النحو وحده تكون «روحاً مطلقة».

ويسمح الشكل الذي ينتهجه تحليل حركة الروح هنا لفكرة الواقع

الفعلي الأساسي للروح ـ الذي ستنميه بعد ذلك «ظاهريات الروح» ـ أن يعبر عن نفسه. فهذا الواقع الفعلي، أي الوجود الذي هو فاعل ومنفعل في آن معاً ينتمي إلى «وجود الروح»، فنمط وجود الحركة الذي يميز الروح ليس ممكناً حقاً إلا بوصفه نمطاً واقعياً على نحو فعلي، وليس بوسعه أن يكون نشوءاً روحياً إلا إذا كان نشوءاً واقعياً على نحو فعلي. ولا يمكن لمعنى وجود الروح أن يتحقق إلا حينما لا يكون التضاد الذي «تجد فيه» الروح نفسها وتبقى فيه مساواةً لذاتها «سلباً خالصاً»، بل حينما يكون انعداماً واقعياً على نحو فعلي للمساواة، وآخَرية واقعية على نحو فعلي، وإلا حينما يكون في تمام واقعيته الفعلية خاضعاً لسلطان الروح: ومُتَجاوَزاً.

ولكن هناك مجالاً لمزيد من القول: «إن للروح تاريخاً واقعياً على نحو فعلي، بل يمكن القول إنها هي نفسها ليست شيئاً آخر سوى تاريخها، أي عملية نشوء «سقوطها» في الآخرية، و«المخاض» الذي يتيح لها أن تظفر بتلك الآخَرية، ثم تثوب إلى ذاتها، وكل هذا النشوء الذي يؤلِّف وجود الروح، ليست الروح هي التي تكابده، بل هو لا يحدث «في حضرة» الروح: فالروح نفسها هي التي تتمسك به، وتستوعبه، وتعيه، وهو من حيث أنه مُحاط به في الوعي ليس إلا نتاجاً للروح ومَسُوقاً بها. وتصير الروح الذات الواقعية لهذا النشوء، وهي ـ بوصفها ذاتاً ـ تقيم في هذا النشوء توسطاً بين واقعيتها الفعلية وبين نفسها. وسنرى مرة ثانية فيما يلي كيف يعرِّف هيجل في ظاهريات الروح هذا النمط المحدد للحركة بأنه «تاريخ».

إن الروح في تاريخها الواقعي هي جملة الموجود نفسه في نشوئها، ويغدو الطابع الواقعي الفعلي للروح وطيداً مكيناً، فهي لم تعد واقعاً فحسب بل كل الواقع. وكل الواقع يعني «دائرة الروح» (١٨٥) ونواحي (أرجـاء)(الموجود هي لحظات تلك الدائرة المحوطة بسقوط الروح داخل آخَـر مغايـر لها (الطبيعة) ثم عودتها إلى ذاتها (العالم الروحي) فتكتمل الدائرة. وجملة النشوء هذه هي وحدها الروح: «وجملة العودة هذه هي وحدها التي تكون في ذاتها، ولا تصير بعد ذلك آخَر: إن الروح هي المطلق، وفكرة هذا المطلق لن

تتحقق على الإطلاق إلا حينما تكون لحظات الروح، أي هذه اللحظات نفسها في ذاتها هي تلك الروح ـ وفي هذه الحالة لا يصبح الذهاب إلى ما وراء ذلك ممكناً» ١٨٦).

ولقد كانت هذه المداخل إلى مفهوم الروح المطلقة ضرورية لاستيعاب التعريف الذي قدمه هيجل للحياة (١٨٩ وما بعدها)، فالحياة تدل على الروح المطلقة بمقدار ما تكون «علاقةً بذاتها»، وتدلّ من ثم بطريقة شديدة العموم على نمط وجود الروح. وتدل الحياة على هذه العلاقة بذاتها، بمقدار ما تكون شيئاً ما منعكساً في ذاته، وكما يضيف هيجل صراحة: لا بواسطة «انعكاس خارجي» ولكن «في ذاتها وبواسطة ذاتها أو على نحو ما هي موجودة بالفعل» (١٨٩). وما يعنيه ذلك سبقت لنا معرفته بفضل «كتابات الشباب اللاهوتية». فالحياة ليست «مساواة مطلقة لذاتها» إلا في العلاقة التي تربط على التبادل بين تغاير تعيّناتها (لحظاتها) وبينها، بمقدار ما تمسك بهذه اللحظات وتستوعبها وتعيها وتتجاوزها في جملة ذاتها ولكنها تظل محتفظة بنفسها داخل تلك اللحظات. وما سبق عرضه حتى هذه النقطة سيتم تجاوزه الآن بطريقة حاسمة، وذلك على وجهين: فنمط هذا الحفظ وهذه المساواة للذات سنشرع في تعريفه ابتداء بأنه «فعل المعرفة» ثم سيتم التمييز بين حياة الطبيعة وحياة الروح وإقامة تفرقة بين كل منهما والأخرى بمساعدة مفهوم «المعرفة» هذا، بحيث يغدو هذان النمطان للحياة نمطين «للمعرفة».

إن «فكرة الحياة» هي «عملية مطلقة» يحتفظ فيها كل ما (جُملة ما) بذاته باعتباره كلاً داخل تغايُرِ لحظاته، وذلك بمقدار ما يكون ذلك الكل متجهاً نحو لحظاته، وداخلاً في علاقة معها، وفي هذه العلاقات (الروابط أي هذا الحفاظ) تتألف الحياة في كليتها (في جملتها) بوصفها «وحدة سالبة» للحظاتها، بوصفها وحدة لا وجود لها إلا داخل التئام شمل تلك اللحظات بواسطة «التجاوز». ولكن تلك الوحدة السالبة هي بالمثل «وحدة موجبة»، لأنها هي نفسها «الوجود الضمني (الدائم الباقي Bestehen) «لهذه اللحظات» وليست

منفصلة عنها. وهذه اللحظات تتساوى جميعاً في قيمتها بالنسبة إلى وحدة الحياة، فالحياة هي كليتها جميعاً.

إن الحياة داخل هذا الحفظ المتعلق بلحظاتها (وهو حفظ للحظات أيضاً) تصمد مصونة باعتبارها ذاتاً، فهي التي تخلق (بوصفها ذاتاً) الوحدة والجملة اللتين هما الحياة نفسها. وحفاظها هذا هو «فعل من أفعال المعرفة» من حيث أنه توجه نحو «.. أن تكون كل لحظة معطاة بما هي كذلك فيه، مستوعبة ومتجاوزة. وهذا الامتداد الذي يمتلكه مفهوم» المعرفة سيغدو واضحاً فيما سيجيء، إنه يضم حفاظ أشياء الطبيعة (علاقتها بذاتها) مثلما يضم حفاظ الكائنات الروحية. حقاً، إن الطبيعة عارفة، ولكنها لا تكون أبداً «معرفة بذاتها» (تعرف نفسها بنفسها) ولهذا السبب لا تكون إلا «حياة صورية». ويشخّص هيجل هذا النمط من العلاقة بالذات على أنه «تعينٌ» وتلك مقولة قد سبق أن عرفناها من قبل في كتاب المنطق، وهي التي يوضع «التعيين» في مواجهتها، وهي مقولة العلاقة في حياة الروح. فالطبيعة هي «الحياة في ذاتها ولكنها ليست (الحياة) لذاتها»، لأنها لذاتها حياة لا متناهية وغير منعكسة» (١٨٩. التخطيط من عندنا). فكل ما يحيا في الطبيعة ليس ذاتاً (فاعلاً) لنشوئه، وليس بأية حال ذاتاً تخلق نفسها وتضع نفسها، ولكنه شيء كلّي يمكث داخل حياده (عدم اكتراثه). فهذه الحياة إن جاز القول، قد أسلمت نفسَها مُذْعِنةً لنشوئها، إنها تحيا داخل كل تعين تلتقي به، في حياد ودون اكتراث، ودون أن تضع نفسها في تضاد معه، ودون أن تستطيع الذهاب إلى ما وراءه. إنها لا تستطيع إلا أن تحتفظ بنفسها بوصفها «كليـة» داخل تعيناتها، ولكنها إذ تغدو معينة لا تجد داخلها «تجاوزاً» يجعل من التعينّ تعييناً ذاتياً «وعلى هذا النحو تكون الحياة موضوعة داخل تعينَ ما هوي» دون أن تستطيع وضع نفسها بنفسها باعتبارها تعييناً.

كما يعبر قصور هذه الحياة، وافتقادها الوحدة والوجود الفردي المتعين أي الإنْية الحقة المكتملة، عن نفسه في العلاقة بين الكائنات الحية المفردة وبين شمول (كلية) الحياة (الطبيعية). فالطبيعة هي «حياة» عدد كبير جداً من الوحدات،

الوحدة منها كل منقسم في ذاته، محدود بحدود خارجية، يولد ويفنى في العلاقة التي تضع الوحدة في تضاد مع الوحدة الأخرى، داخل عِلّيةٍ متبادلة شاملة، وهذه الوحدات نفسها شاملة في تفردها وهي التي تؤلف الأجناس. . » (١٩٠)». ولأن كلاً من هذه الفرديات الحية ليس ذاتاً حقه، ولا يستطيع بذاته النشوء برمته، فإنه لن تكون له واقعيته الحقة إلا في شيء آخر، وبواسطة شيء آخر، هو الجنس، ولكن الجنس نفسه ليس وجوداً فردياً متعيناً (إنْية) موجوداً لذاته مضفياً على نفسه الجزئية بوصفه «ذاتاً» في تفرداته. كما أن الجنس ليس كلاً (جملة) «منعكساً في ذاته»، مظهراً من تلقاء نفسه تمييزات واختلافات داخله، واضعاً كل اختلاف باعتباره لحظة حقة، فالجنس لا يعدو أن يكون «كلية (شمولاً) محايدة» (١٩٢) فيما يتصل باختلافاته، وهو لا يوجد إلا باعتباره «كلاً جامعاً» لأجزائه المتغايرة (المتباينة) وهكذا يُرَدُّ الجنس بدوره إلى شيء آخر يمتلك فيه واقعيته: إنه مردود إلى فردياته، فوحدة الحياة الطبيعية تتألف من جزءين ليسا متحدين في ذاتها ولا بواسطة ذاتها: «ولأنها ليست موجودة في ذاتها بل في آخر، فستقطن الفرديات والجنس» (١٩١). وقد تذهب العلاقة بين هذين الشيئين إلى أبعد من العِلّية المتبادلة. فالفرديات والجنس لا يتجمعان في نتيجةٍ تتوسطهما وتوحدهما (وهذا التفسير لقصور وحدة الأفراد والجنس ستتناولها «ظاهريات الروح» من جديد في مجابهة الوحدة الحقة للروح الكلية وأشكالها الفردية).

والآن إذا وضعنا الحياة الحقة باعتبارها روحاً، في تضاد مع «الحياة الصورية» للطبيعة، فسينبغي علينا أن نحترس من لَبْسٍ معين: «إن الطبيعة في ذاتها» هي روح أصلاً، لأنها في الحقيقة لحظة من جملة الروح، وهي جملة في عملية نشوء، لحظة الواقع الفعلي لوجودها كآخر. فالتضاد بين الطبيعة والروح ليس إذن تضاداً بين جوهرين. فكلتاهما نمطان للحياة، وليست الحياة بوصفها روحاً «إلا تحقيقاً» وكمالاً للحياة التي توجه الطبيعة بما هي كذلك.

وفي هذا الاتجاه سنذهب من جديد نحو الوحدة المنجزة المكتملة للحياة

بوصفها «علاقة بذاتها» منجزة ومكتملة. ولا تستطيع «المساواة المطلقة لذاتها» في الآخرية أن تمثل إلاّ حياة تتعرف على نفسها داخل كل لحظة من لحظاتها، وتقوم بتعيين نفسها بنفسها في كل تعيّن، وعاكسة نفسها داخل ذاتها في كل فردية تمنحها وجودَها؛ ولا يمكن أن يكون ذلك إلا «ذاتية» عارفة مستوعبة لنفسها أي وجوداً روحياً. ولسنا في حاجة هنا إلى أن ننشغل بدحض تلك الدعوى. ونكتفي بالتذكير بكيف كانت الرابطة بين «كلية» الحياة في «الحياة بوصفها روحاً» وبين الفرديات الحية رابطة متجاوزة في تمام (امتلاء) الوحدة الموحِّدة.

وفي الطبيعة علينا أن نهتم بالرابطة بين الجنس وبين «الوحدات الكثيرة» (Eins) التي هي أجزاؤه، موجوداته الضمنية الباقية (Bestehend)، وقد سبقت لنا معرفة قصور الرابطة، وتصدع وحدتها. فالروح نفسها لا تكون حية إلا داخل كثرة من «اللحظات» الواقعية على نحو فعلي، من الفرديات الروحية الواقعية على نحو فعلي، ولكن كُلِّيتها لا تمثل الجنس الأعلى بالنسبة إلى هذه التفردات. فكلية الروح هي بالأحرى «جملة منعكسة في ذاتها» (١٨٩، ١٩٢) منقسمة إلى لحظاتها، مضفيةً على نفسها الجزئية في فردياتها. إنها ليست «محايدة» فيما يتصل بتعيناتها ولكنها تحتفظ بنفسها داخل تلك التعينات بوصفها كلية «مختلفة» على نحو مطلق، ولا يكون ذلك على نحو كمّي فحسب بل على نحو كيفي أيضاً (١٩٢)، إنها هي التي تُحدِثُ داخل نفسها التمايزَ (الاختلاف) وتدفع تغايرها (تنوعها) المختلف إلى النشوء ابتداء منها. وتظلُّ ذاتَ هذا النشوء الفاعلة، وتظل لذاتها، لإنها ليست إلا الحفاظ على نفسها داخل جميع لحظاتها بوصفها «كلاً جامعاً» لهذه اللحظات كلاً جامعاً محايداً. ولكنه لا يكتفي بوجود ضمني (bestehen) فيها، بل على العكس إنه يتجاوز نفسه في هذه اللحظات، ويسترجعها داخله (يعكسها) ولا يضفي عليها وجوداً «مثالياً منتمياً إلى الفكرة»، إلا من حيث أنها اللحظات المثالية للكل. وعلى أي وجه تكون جملة الروح هذه المنعكسة في ذاتها موجبة من حيث الماهية؟ إن هيجل يترك هنا هذا السؤال معلقاً. إنه يكتفي بالإشارة إلى

أن تلك الكليات الروحية «أعلى من الأجناس» (١٩٢) وإلى أن تحققها في الفرديات بمثابة ذات تصل إلى خاتمة اتحادها بنفسها، أي نتيجة نهائية (١٩١).
وستعطينا «ظاهريات الروح» التعيين الموجب لماهية هذا النشوء، كما ستفسره بوصفه تاريخاً.

أما فيما يتعلق بالوضع الأصلي لمفهوم الحياة في أسسه الأنطولوجية فإن نسق يينا يبدو حاسماً إلى المدى الذي كانت فيه «الحياة» منذ البداية منظوراً إليها ومُعرَّفة من وجهة نظر الروح وحدها. فالحياة كانت قد ظهرت فيه باعتبارها نمطاً لوجود الروح (أي باعتبارها نمطاً يوجد فيه الموجود، من حيث ماهويته «بوصفه كذلك») على حين كانت الروح في كتابات الشباب اللاهوتية صفة في المحل الأول لنمط وجود الحياة، أو بعبارة أخرى، كانت الروح يتم تناولها وتعريفها ابتداء من الحياة. وهذا التعارض البارز لا يجب أن يؤدي بنا إلى القول بشيء يشبه الانقطاع، ولكنه يسمح لنا فحسب بأن نسلط الضوء على إحدى النقاط المحورية التي يتقاطع فيها الاتجاهان الحاسمان الموجهان في فلسفة هيجل، حيث تجد الفكرة الموجهة الأصلية (فكرة الحياة) نفسَها وقد حلت مكانها فكرةٌ ظهرت في وقت لاحق، هي فكرة المعرفة، ومن ثم (فكرة الروح). وهذان الاتجاهان لا يوجدان إن صح القول ـ منعزلين أحدهما عن الآخر أو متباعدين على أرض المعركة، ولكنهما بالأحرى اتجاهان يشتبك جسداهما في الصراع حيث ينتهيان بالالتحام معاً متشابكين، ثم يتخللان فلسفة هيجل بأكملها وهما على هذا النحو. وتناوُلُ الحياة ابتداء من الروح، وتحديدها بأنها معرفة، سيقود الأنطولوجيا بالضرورة إلى أرض الحياة الإنسانية، فهناك فقط تغدو المعرفة حُرّة، وتستطيع أن تحقق للروح بوصفها معرفة بذاتها واقعاً فعلياً. فالحياة بوصفها معرفة هي نمط للوجود، كما أن بَسْط الحياة لأطوائها (تفتُّحها) بوصفها روحاً» سيجعل تفتح وجود الحياة الإنسانية ضرورياً. وليس من المستطاع بعد ذلك تجنّب تحليل مشكلة التاريخ باعتباره نمطاً لوجود الحياة الإنسانية. وتلك ضرورة منطقية بمقدار ما تجري معالجة المعرفة بوصفها حياة. ولكن بمقدار ما تجري معالجة الحياة بدورها

باعتبارها معرفة، فإن الطابع التاريخي سيكون مستخلصاً من تاريخ الحياة، ومن ثم فإن حقيقة الحياة ستكون معطاة في منظور معرفة مطلقة، وبالتالي على نحو لا تاريخي في النهاية. وكتاب «ظاهريات الروح» هو المحاولة الأولى والأخيرة من جانب هيجل لتوحيد هذين الاتجاهين المتناقضين داخل اشتراك يمتد إلى الأصل، وذلك لكي يؤسس بطريقة تاريخية لا ـ تاريخية المعرفة المطلقة. ويمكن أن نقدم بإيجاز السمة المميزة لهذه المحاولة في الصيغة الآتية: إن المسألة هي إبراز كيف تحمل الحياة، وهي ذات طابع تاريخي في داخلها إمكان أن تصير لا تاريخية، وكيف تحقق هذا الإمكان. ولن ندرس «دروس» هيجل بعد ذلك في «فلسفة الحق» و «فلسفة التاريخ» الطابع التاريخي باعتباره تعييناً لوجود الحياة، بل سنعالج التاريخ دفعة واحدة على نحو غير تاريخي ابتداءً من المعرفة المطلقة.

(٢٠)

مدخل إلى مفهوم الحياة وتعريف عام له

مفهوم «الحياة» باعتباره مفهوماً أنطولوجياً في كتاب «ظاهريات الروح»

في ظاهريات الروح[1] يتركز مفهوم الحياة صراحة ـ توافقاً مع مشروع العمل الذي يهدف إلى تنمية الأنماط المختلفة للوجود بوصفها أنماطاً للروح خلال ظهورها ـ في «الحياة بوصفها روحاً»، في الحياة بوصفها وجوداً عارفاً وواعياً، بوصفها وجوداً «عارفاً لذاته». وبتلك الطريقة تتبوأ الحياة الإنسانية مكاناً مركزياً في كتاب «الظاهريات»: فالحياة قد قُدِّمت فيه بوصفها «وعياً بذاتها»، ويبلغ وعي الذات حقيقته بالتأثير المتبادل والمتناقض «للاستقلال والتبعية» و «للسيادة والعبودية». وتتحد هذه التضادات في «الثقافة» «وفي العمل»، وكل ذلك يمثل تعيينات أنطولوجية للحياة الإنسانية، بل للحياة الإنسانية ـ وذلك هو الأمر الحاسم ـ في كل تاريخيتها، في نشوئها العيني داخل العالم. ولكن ذلك لا يعني بأية حال أن كتاب «الظاهريات» يقدم تحليلاً فنومنولوجياً (وصفياً) للحياة الإنسانية في تاريخيتها، أو فلسفة للتاريخ أو شيئاً من هذا القبيل. فالحياة لا تبسط أطواءها فيه باعتبارها نمطاً للوجود بين أنماط أخرى، وهي على العموم ليست موضوعاً للتحليل هناك بما هي كذلك أي في

---

(١) ابتداء من الآن ترجع الاقتباسات ـ إلا إذا أُشير إلى العكس ـ إلى «ظاهريات الروح» ترجمة هبوليت. ولأن تلك الترجمة تقع في جزأين فقد استقرّ بنا الرأي هنا على أن الإشارة البسيطة إلى رقم الصفحة إنما تعني الجزء الأول وأن رقم الصفحة مسبوقاً بالرقم ٢ يحيلنا إلى الجزء الثاني.

خاصتها، ولكن وجود الحياة يقدم هناك دفعة واحدة بوصفه نمطاً لوجود الروح المطلقة، بوصفه وجوداً تنجز وتتحقق فيه جميع أنماط الوجود، ويصل فيه الموجود بجملته إلى الحقيقة. وما كان للروح من طابع الكل أو «الجملة»، وكان أحد المصطلحات الموجهة لنسق يينا (أنظر ص ٢٢٩) نجده الآن على نحو مماثل أساساً لمفهوم الحياة في كتاب الظاهريات؛ ولكن هذه الجملة يتم توضيحها هنا بطريقة مختلفة تماماً: إنها «تتحقق» في نشوء الحياة الإنسانية نفسها، في نشوء الحياة «بوصفها وعياً بذاتها». إن كتاب «ظاهريات الروح» هو أنطولوجيا عامة بأكمل الدرجات، ولكنه يتأسس على وجود الحياة في تاريخيتها. وهو لا ينحلّ إلى أجزاء تتعلق «بتاريخ الفلسفة» وإلى أجزاء «نسقية»، وهو لم يعد يستخدم التاريخ على سبيل الإيضاح أو الأمثلة أو ما يشبه ذلك، ولكنه ليس فلسفة للتاريخ؛ فابتداء من السطر الأول يكون المفهوم الأنطولوجي للحياة هو الذي يؤلف الأساس الموحِّد لكل أبعد الكتاب. فالروح «تظهر» (وتظهر بالضرورة) لكي تتجاوز بوصفها كذلك، وداخل نفسها، تاريخيَّتها. وباتداءً من الخطوات الأولى يستوعب الكتاب الحياة بوصفها موضوعاً تاريخياً ولكنه في عين الوقت يدرس تلك التاريخية تبعاً لتجاوزٍ تقيمه فكرةُ «المعرفة المطلقة».

ونحن لا نستهدف هنا القيام بتحليل متصل حتى فيما يتعلق بالفقرات الأساسية من الكتاب الضرورية لاستيعاب المفهوم الأنطولوجي للحياة، بل سنمضي بالأحرى محاولين القيام بتفسير هذه الفقرات وصولاً إلى النقطة التي يظهر فيها مفهوم الحياة بكل تاريخيته باعتباره أساساً للأنطولوجيا، فستظهر بذلك أبعاد كل نظرية لاحقة في التاريخية.

إن المفهوم الأنطولوجي للحياة يظهر صراحة مرتين في «ظاهريات الروح: المرة الأولى في بداية القسم ب «الوعي بالذات» (ب. ص ١٤٧ وما بعدها)، أي أن هيجل يقدم تعريفه الأنطولوجي الأساسي للحياة في الموضع الذي تتحرك داخله الروح التي ظهرت الآن لتبدأ رحلتها إلى مسقط رأس

الحقيقة، إلى «حقيقة اليقين بذاتها». وفي المرة الثانية تقدم الحياة نفسَها بوصفها موضوعٍ العقل الملاحِظ (ص ٢٠٤ وما بعدها)، فهي تؤخذ هنا بوصفها موضوعاً للوعي الذاتي العاقل، بوصفها شكلاً واقعياً للموجود. ولكن الحياة حتى في هذا الموضع، حتى بوصفها طابَعَ ما يُوضع مقابل الوعي، هي بمثابة منعطف حاسم في كتاب «الظاهريات»: ففيها «يجد» الوعي العاقل بالذات موضوعَه، الذي ليس شيئاً آخر غير هذا الوعي نفسه، ويشرع في تخطّي طابع الموضوع بما هو كذلك. والفقرة الأولى هي نقطة الانطلاق الضرورية لتفسير المفهوم الأنطولوجي للحياة، ويشير هيجل نفسه إليها بوصفها كذلك. ولكن «ماهية الحياة» في «الظاهريات» كانت قد تم تحليلها من قبل في الموضع الذي نكشف فيه مع «الكلي غير المشروط» باعتباره موضوعاً للفهم، عن عالم «ما فوق الحس»، ومعه حقيقة العالم الحسي بوصفها «لا تناهياً»، فالعالم الحسي وعالم ما فوق الحس يتحدان في كلية «القانون» ومساواته لذاته، هذا القانون الذي «يمتلك في ذاته» الاختلاف المتجاوَز بين هذين العالمين. ومساواة الذات هذه، التي هي «الاختلاف في ذاته»، أو بعبارة أخرى مساواة الذات المتمايزة داخل نفسها المحتفظة بنفسها وراء كل هذه التمايزات، هي ما يطلق عليه هيجل إسم «اللاتناهي» (اللانهائية) (١٣٥) «وهذا اللاتناهي البسيط أو المفهوم المطلق، يمكن أن نطلق عليه الماهية البسيطة للحياة أو روح العالم، أو دم الحياة المتدفق في كل الأنحاء الذي لا يكدر شمولَ حضوره (سريانه في كل الأنحاء) ولا يعترض سبيله أيُّ اختلاف، لأنه هو نفسه بالأحرى هذه الاختلافات جميعاً ووجودها الذي تم تجاوزه، إن النبضات تخفق داخله ولكنه لا يتحرك، وهو يترنّح مهتزاً حتى أعماقه ولكنه يظل ساكناً(*)، إنه مساوٍ لنفسه لأن اختلافاته من قبيل تحصيل

(*) أنظر ترجمة تلك الفقرة وغيرها ترجمة حرة مشرقة في كتاب المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم «هيجل والمثالية المطلقة» الجزء الأول ص ٢٠٦ وما بعدها: «وهذه اللانهائية البسيطة أو الفكرة الشاملة المطلقة، لا بدّ من أن تعد بمثابة الماهية البسيطة للحياة أعني أنها روح العالم، بل الدم الكلي الشامل الذي يسري في كل شيء، دون أن يضطرب =

الحاصل إنها اختلافات لا وجود لها فيه، فهذه الماهية المساوية لذاتها ليست لذلك داخلة في علاقة إلا مع نفسها» (١٣٦). وتحت عنوان «اللاتناهي البسيط» سنجد السمات المميزة التي سبق لنا معرفتها، سمات حركة الحياة بوصفها وحدة موحَّدة، والتي تعبر عنها عين الحدود (الألفاظ) التي وردت في نسق يينا (العلاقة بالذات) وهي حركة متناهية، لأن تلك الحركة لا تنأى بنفسها بعيداً عن وحدة المادة الحية ولا تضل الطريق خارجها ، فتلك المادة تحملها وتحتفظ بها. وكل «اختلاف» وكل تعيّن لما هو حي، حيث «يسقط» هذا الحي في سياق حركته، يجد نفسه متجاوَزاً لأنه قد اندمج في وحدة الحياة على نحو يجعل الحي ممتلكاً لهذا الاختلاف داخله، بوصفه اختلافاً باطناً (١٣٥). وعلى هذا فإن الحياة تستطيع في مساواتها لذاتها أن تحتفظ بنفسها بالكامل داخل كل آخَرية: فهي لن تدخل في علاقة إلا مع نفسها فحسب. وتعريف هذا النمط من وجود الحياة ابتداء من حركتها يصبح هنا أكثر دقة عن ذي قبل: فمساواة الذات ستفهم هنا باعتبارها التحرّك الساكن «لحركةٍ ذاتية محضة» (تحرك نفسها بنفسها) (١٣٨).. ولكن السبب الذي يجعل لفظَيْ «روح العالم» (والدم الشامل) (دم الحياة المتدفق في جميع الأنحاء) مرتدَّيْن إلى «ماهية الحياة» لا يظهر هنا بطريقة واضحة، بل يترك التفسيرَ الذي سيقدَّمُ فيما بعد نهباً للتكهن من خلال السمات المميزة لحضور الحياة

= أو يتوقف في مسراه، تحت تأثير أي فارق أو اختلاف، لأنه هو نفسه بالأحرى جميع الفروق أو كافة مظاهر الاختلاف، كما أنه في الوقت نفسه صميم وجودها المنسوخ أو المُلغى، وإنه ليحمل في ذاته نبضات حية ولكنه لا يتحرك، كما أنه يهتز ويقشعر في أعماقه ولكن دون أن يعاني أي قلق». وقد استعنا في ترجمة تلك الفقرة بالمقارنة بين الترجمة الفرنسية في أصل الكتاب والترجمة الانجليزية بقلم J. B. Baillie - P. 208 ونذكر هنا بأن اللاتناهي الحقيقي عند هيجل لا يعني أن شيئاً ليست له حدود كمية أو كيفية بل أن يكون من طبيعة الشيء أن يتجاوز كل حد، وأن تكون له حدوده لكي يكون آخَر وآخَر بغير حدود، فيصل بذلك إلى نفسه، فاللاتناهي هو التناهي مرتبطاً دوئما انفصام بقابلية للتغاير غير مقيدة.

حضوراً شاملاً ولكلّيتها، وهي السمات التي أوضحناها، فما يتجلى هنا هو الجملة الداخلية (الكل الباطن) لهذا المفهوم الأنطولوجي، وقد سبق أن أشرنا إليه.

ومع تناول اللاتناهي (اللانهائية)، بوصفه سِمةً أنطولوجية مميزة للحياة، يجيء الشروع في معالجة التفسير التفصيلي للمفهوم الأنطولوجي للحياة (١٥٠ وما بعدها). فظاهريات الروح تبرهن على بَسْط أطواءِ الوجود وفقاً لحركة المعرفة، لحركة الوعي (وبأي حق؟ إن مجرد تفسير مفهوم الحياة سيوضح ذلك). وهكذا كان التعيين الأنطولوجي للحياة مسبوقاً بوصف لماهيةِ الوعي بالذات (١٤٦ و١٤٨)، وبمعرفةٍ في أي شيء تظهر ماهية الحياة أول ما تظهر. وكما انطلق هيجل بعد ذلك مرة ثانية من المفهوم الأنطولوجي للحياة نفسه لكي ينمي ماهية الوعي بالذات ويضفي عليها العينية، فإننا نستطيع أن ننتقل مباشرة إلى تفسير مفهوم الحياة (١٤٧ وما بعدها). إن «ماهية الحياة هي اللاتناهي (اللانهائية) باعتباره تجاوُزَ كلِ الاختلافات (التمايزات) وهو الدوران المحض حول محوره، وبقاؤه ساكناً في ذاته داخل كل اضطراب (حركة) (لا تناهِيهِ) وهو عين الاستقلال الذاتي الذي تذوب فيه الاختلافات التي تبديها هذه الحركة..» (١٤٨)(*). ويصبح لمفهوم الاستقلال الذاتي هنا

(*) ترجمت بمضاهاتها مع ترجمة بيلي الانجليزية ص ٢٢١. ويترجمها الأستاذ مصطفى صفوان (في علم ظهور العقل - دار الطليعة - بيروت ص ١٣٦ عن الألمانية مباشرة) كالآتي: «الماهية هي اللانهاية باعتبارها بُطْلان الفروق جميعاً، هي الدوران الصِّرف حول محورها، سُكونٌ بما هي لا تناهٍ قلق إلى غير حَدّ، ثم هي عين الاستقلال الذي تتلاشى فيه فروق الحركة». انتهى.

وهذه الفقرة الوعرة مهمة لأنها تعريف «الظاهريات» لماهية الحياة. وهي تعني أن الحياة تدفقٌ وسيولةٌ وأن تطورها متصل وأنها تحتفظ بوحدة نموذجها وغايتها حتى وهي متناثرة بين عدد من أعضاء متمايزة مختلفة، كما تتجلى كذلك بوصفها جنساً Genus أي بوصفها نموذجاً محضاً أو مفهوماً يتدفق خلال عدد كبير من الكائنات العضوية المفردة، لذلك فهي تصلح مرآة مناسبة أو مماثلاً خارجياً تستطيع الذات الواعية بنفسها أن =

أهمية رئيسية. إن الحياة هي عين الاستقلال الذاتي، ومعنى ذلك أنها ليست موجوداً مستقلاً استقلالاً ذاتياً بين موجودات أخرى، إنها ليست في ذاتها موجودة بين أشياء أخرى تمتلك استقلالاً ذاتياً، بل إن الاستقلال الذاتي هو تعيين لوجود الحياة، وهو الذي يؤلف في الحقيقة ذلك اللاتناهي الأصيل المقوِّم للحياة، أي هو جملتها وذَاتيتها الأصيلتان، النمط الذي تكون الحياة وفقاً له في تضادّ مع مجموع الموجودات، وهو «علاقتها مع ذاتها». وتجد الحياة، من حيث أنها «ذات»، نفسَها موضوعةً داخل الحركة على نحو يجعلها تدمج جميع الاختلافات في تفردها العيني (إنِّيتها) الدائم، (وتذيبها) فيه ويجعل كلّ موجود تميِّزه منها (سيّان في ذلك التعيّنات، الأصيلة للموجود الماثل هناك التي تقيمها هي، أو الوجود الماثل هناك لموجودات أخرى) موجوداً تابعاً من حيث الأساس، ويتخذ طابع موجود «ليس مستقلاً ـ ذاتياً». والحياة إذ تتغلغل على هذا النحو بواسطة تلك «العلاقة بذاتها» في طبيعة كل موجود، وإذ تجعل من استقلالها الذاتي، إن جاز القول، «المحور» الذي يدور حوله كل تغاير «الاختلافات»، فإنها تجعل من نفسها وسطاً كلياً (شاملاً)»، «تدفقاً (جرياناً ـ سيّالاً) شاملاً» وجوهراً سيالاً محضاً» لكل الموجود (١٥٠). وهذه التعريفات تتعلق بالطابع المركزي للحياة، أي بما يجعل منها المفهوم الأنطولوجي الكلي الذي يرسي الأساس، وهي تعريفات تعاود المجيء دائماً في الأنطولوجيا الهيجلية بأسرها، وقد سبق أن التقينا بها في مقولات الحياة الواردة في كتاب «المنطق». وليس في وجود الحياة ما ينتمي إلى «الشيء»، ولا إلى «طابع الموضوع»، أي ما يجعلها خليقة بالسيطرة على الموجود أو بأن يسيطر عليها موجود كائناً ما كان، فوجودها ليس موجوداً بين موجودات

= تتعرف فيها على ملامحها. (انظر .J. N. Findlay, Megel, A Re - examination P. 96) ويترجم فندلي الفقرة نفسها من الألمانية ترجمة أخرى في نفس الصفحة كالآتي: ماهية الحياة «هي اللاتناهي باعتباره تجاوز كل الاختلافات، هي الدوران المحض على محور شيء ما، الهدْأةُ المتضمَّنَة في لا تناهية المتململ، عين الاكتفاء بالذات الذي تذوب فيه اختلافات الحركة».

أخرى، بل هو بالأحرى وَسَطٌ medium وحدٌّ أوسط بالنسبة إلى الموجودات جميعاً، وفيه يدخل التوسط على كل واحد منها. إنه «سيّال» يحمل داخله كل الموجودات، ويتخللها جميعاً ويسري فيها، كما يؤلف بوصفه سيّالاً ـ «جوهرَ» الموجود: على وجه الدقة إنه أول من يُعطي إلى الموجود «قِواماً» ودواماً. فالحياة من حيث أنها سيّال شامل، لن تنضب بل تبقى مساوية لذاتها إلى ما لا نهاية، وتظل استقلالاً ذاتياً لا متناهياً.

وقد كان هذا التفسير أيضاً مناسبة لبرهنة أولى على «شمول حضور» الحياة بوصفها نفس (روح) العالم، وهي فكرة سبق تقديمها. فنحن الآن مستعدون كل الاستعداد لاستيعاب كلية (شمول) الحياة واستقلالها الذاتي بمعنى أنها وعي كلي شامل، على نحو ما يكون كل موجود وجوداً لهذا الوعي فحسب. ولكن هذا التفسير الذي يفرض نفسه حينما تعالج الحياة تحت عنوان «الوعي الذاتي» على وجه الخصوص ليس إلا ضرباً من سوء الفهم. فالعلاقة الأنطولوجية بين الحياة وجملة الموجود لا يجب أن تُشوَّه بتحويلها إلى علاقة معرفية بين الوعي والطابع الموضوعي للموجودات. فالحياة لا تكون وعياً أو وعياً ذاتياً إلا بوصفها «وسطاً شاملاً»، بوصفها «جوهراً سيّالاً» للموجود. كما أن الحياة بوصفها وعياً ذاتياً تفترض مسبقاً هذا «الجوهر الأنطولوجي للحياة»، فالوعي بالذات بوصفه عنواناً يدل على وجود الحياة له معنى نمط من أنماط هذا الاستقلال الذاتي. وعلى وجه الدقة إن العلاقة البسيطة بين الوعي وما يوضع في مواجهته تم تجاوزها في هذا المستوى من «الظاهريات». فلم يعد هناك طابع موضوعي بحت بالنسبة إلى الحياة، وسننتهز الفرصة لمناقشة ذلك فيما بعد، بل أصبح هناك استقلال ذاتي وغياب لهذا الاستقلال الذاتي فحسب. فالحياة هي هذا الوجود الذي ينزع «وجوده الماثل هناك» من حيث الماهية عن كل موجود طابعَ الموضوعية لكي يُدخله في «علاقة» مع الحياة ويهبه حياةً. فالحياة هي من حيث الماهية وجود يعطي الحياة، ولا يدخل في علاقة إلا مع نفسه. إنه يدخل في علاقة مع ذاته على نحو مماثل تماماً لدخوله في علاقة مع شيء ما لا يمتلك استقلالاً ذاتياً: فلا

يمكن أن يُحرم من استقلاله الذاتي إلا ما يوجد وفقاً لإمكانٍ أصيل لا ينفصل عنه، إلاّ ما هو مستقل ذاتياً، أي ما يكون في ذاته حياة». إن الحياة من حيث هي «وسط شامل» يوجد فيه كل موجود، ومن حيث هي «سيّال شامل» يسري في كل موجود، ويشكل بمفرده، وجودَ أو جوهرَ «الاختلافات» جميعاً، هي كل (جملة) في عملية نشوء، إنها جوهر الحركة، المحضة في ذاتها، وكلٌ يضم مجموع حركات تجري عليه هو، وقد قام هيجل بتنمية «لحظاتها» على النحو التالي:

إن جملة الموجود الذي له وجود في وسط الحياة الشامل يبقى على نحو مباشر بوصفه تغايراً من أشكال مختلفة، «موجوداً وجوداً خارجياً لذاته» ممتداً في الزمان والمكان. ولا تكون مساواة الوسط الشامل لذاته بادىء ذي بدء ماثلة هناك إلا بوصفها كلية الزمان والمكان، التي يضع كل موجود نفسه داخلها بوصفه شكلاً منفصلاً. وهكذا تكون «ماهية» الحياة هي الماهية البسيطة للزمان الذي تكون له داخل تلك المساواة للذات الشكل الصلب المتماسك للمكان» (١٤٨). والماهية تعني هنا «ماهية فقط» وهي لا تعني بعد «واقعاً فعلياً» أو «تجريداً» ولا «نتيجة» أو «حاصلاً». واندراج الزمان تحت المكان، وظهوره كشكل من أشكاله لن يجد هنا شرحاً، وقد برره هيجل في منطق يينا (ص ٢٠٢ وما بعدها). فوحدة الحياة التي توحِّد تغايرَ (تنوع) الموجود في اختلافاته وفي امتداده لا تظهر ابتداءً إلا في «الصورة» الكلية للزمان والمكان، في صورة «الواحد» التي يكون كل موجود ماثلاً هناك داخلها.

فوحدة الحياة هي إذن على نحو مباشر، وفي ذاتها «وحدة» «منقسمة» مبعثرة متناثرة في كثرة من الأشكال المختلفة الموجودة لذاتها وجوداً خارجياً، فالحياة هي في ذاتها «وحدة سالبة»، لأنها لا تكون وحدةً إلا في تجاوز الانقسام تجاوزاً موحِّداً. «والاختلافات في هذا الوسط البسيط الكلي تظل اختلافات على أي حال، لأن هذه السيولة «الكلية» لا تمتلك طبيعتها السالبة إلا من حيث أنها الفعل الذي يتجاوز هذه الاختلافات نفسها، ولكنها ما

كانت تستطيع تجاوز هذه الحدود المتمايزة (الاختلافات) إن لم يكن لتلك الحدود قِوام(+) (بقاء) (١٤٨). ولأن هذا قد تكرر مراراً فإن التوكيد يشدد هنا على طابع واقعية التضاد (أنظر ما سبق ص ٢٢٨) الذي تكون نتيجته ووحدته وحدة موحِّدة بحق. فاختلافات الحياة هي إذن تعينات موجودة في الخارج أو هي أيضاً موجودات متعينة، «أشكال مستقلة ذاتياً»، «أجزاء موجودة في الخارج لذاتها» ذوات «قِوام» ودوام. ولكن هذا الاستقلال الذاتي للأشكال إنما هو في طريقه نحو الاختفاء، وسنرى أن وجودها هو على التحديد ذلك الجوهر البسيط السائل للحركة المحضة في ذاتها» وأن وجودها لذاته هو «بالأحرى انعكاسها على نحو مباشر في الوحدة» وأن «تلك الوحدة بما أنها هي القِوام (البقاء) فإن الاختلاف أيضاً لن يكون له استقلاله الذاتي إلا فيها» (١٤٩).

وهنا إذن نجد عَرْضاً لتتالي (التعاقب) الحركة الداخلية للحياة، ولنمط نشوء الجملة. فسيختفي الاستقلال الذاتي للأشكال المختلفة الموجودة لذاتها وجوداً خارجياً، وستتأكد وحدة الحياة التي هي وحدة متمايزة في ذاتها، بوصفها الوحدة الحقة لتلك الأشكال، و« جوهرها». ولأن الحياة ليست بالنسبة إليها قوة أجنبية غريبة عليها «بل تمثل جوهرها بالتحديد» فإن «إخضاع هذا القوام للاتناهي الاختلاف» لن يمكن أن يتحقق إلا بوصفه النشوء الحق لهذه الأشكال. إن الحياة نشوءٌ لا داخل الكل الذي تؤلفه فحسب، بل هي كذلك بالمثل داخل كل جزء من أجزائها: فهي تنشأ بوصفها «سياق العمليات الحيوية» داخل كل موجود مفرد، كما أن الشكل المفرد الموجود لذاته

(١) الكلمتان المأخوذتان عن اللاتينية.(١) Substance بمعنى جوهر و(٢) Subsistence عن جذرٍ بمعنى يصمد ويبقى، مستخدمتان في السياق بمعنى متقارب، ولما كان الجوهر عادة هو ما يتقوم بذاته، وكانت كلمة القِوام تعني عماد الشيء ونظامه، وقِوام الأمر ما يقوم به (المعجم الوسيط مادة ق. و. م ص ٧٦٨)، ففيها أيضاً معنى البقاء فقد آثرنا استخدامها مع كلمة البقاء (الدوام) في هذا السياق وحده.

وجوداً خارجياً «ينبثق في تضاد مع الجوهر الكلي، ويتنصل من تلك السيولة ومن الاستمرار مع ذلك الجوهر، ويؤكد نفسه بوصفه ليس منحلاً (ذائباً) في هذا الكلي، فهو يحتفظ بنفسه ويستبقيها، بالأحرى في انفصاله عن هذه الطبيعة غير العضوية التي يمتلكها، وفي استهلاكها» (١٥٠). وتلك هي «اللحظة الأولى» من حركة الحياة: «العملية الحيوية للفردية»، وسنجدها مفصلة على وجه الدقة في الفقرة التالية.

إن الفرد قد خرج من كلية الحياة: فالحياة تقف في تضاد مع الحياة، وبالنسبة إلى الفرد فإن كل موجود خارجه لا يستطيع إلا أن يكون آخره هو، والفرد لا يستطيع أن يحتفظ بنفسه باعتباره ذاتاً في مواجهة هذا الموجود إلا في عملية «استهلاكه»، إنه يدمجه في حياته، ويستعمله، ويستخدمه على نحو مكتمل، حتى الاستنفاد، فالآخر بالنسبة إليه هو «طبيعته غير العضوية»[1]، إن وجوده الحق أي إنيته (تعيُّنه الفردي)، die Selbstheit (Ipséité) سيضع الوجود الذي يقوم بالتنسيق بين الأعضاء وخلق نفسه بها لكي يستحوذ على غير العضوي (وكان هذا التنظيم العضوي من قبل يعني الفردية في شذرة نسق فرانكفورت). ولكن آخَرية الفرد هذه، أي الطبيعة غير العضوية الممتدة في الزمان والمكان، هي على وجه التحديد الصورة المباشرة للحياة الكلية، للجوهر الكلي، والتي في مواجهتها لا يكون كل موجود معزول، ولا يكون الفرد الذي يؤلف نفسه من أعضائه إلا تعيناً للموجود، إلا اختلافاً وجزءاً. إن الفرد حينما يدمج في ذاته الطبيعة غير العضوية، فإنه يدمج الحياة نفسها، إذا جاز القول، في فرديته: فالجوهر الكلي للحياة «يوجد الآن بالنسبة إلى

(١) ينبغي أن تفهم «الطبيعة غير العضوية» هنا على أنها الموجود الذي لم يؤخذ ويدمج بعد في «التنظيم العضوي» للفردية. وعكس «الطبيعة غير العضوية» هو «الطبيعة التي تضفي النسق العضوي» أي «الفردية»، والطبيعة غير العضوية (كما سيتضح فيما يلي) هي جملة الموجود في تضادها مع الفردية. (وفي «شذرة نسق فرانكفورت» كانت الطبيعية تعني بالتضاد مع «التنظيم العضوي» كل ما تبقى أو بعبارة أخرى كل ما يواجه الفردية الإنسانية) (أنظر S ١٨) (هربرت ماركيوز).

الاختلاف الذي هو في ذاته ولذاته، ومن ثم فهو الحركة اللامتناهية التي تستهلك (تستنفد) هذا الوسط الساكن، إن الوجود المتمايز يصير حياة باعتبارها شيئاً حياً» (١٥٠). فالحياة الكلية ماثلة هناك بالنسبة إلى الاختلاف، ويصبح الفرد ذاتاً للحياة، إنه يحول نفسه إلى وسط كلي للموجود. إن الحياة من حيث الجوهر هي، في كل فردية، شيء حي. فلم يعد الامتداد البسيط للأشكال في الصور الكلية للمكان والزمان هو الذي يمثل الوسط الحي للموجود، بل الفرد الحي الذي يجعل من كل هذا الامتداد آخَرية، يكون هو مركزها.

ولكن هذا هو عين السبب الذي يجعل ذلك القَلْبَ للوضعِ (أو للطابع) بدوره انقلاباً في ذاته بما هو كذلك(*) (١٥٠). فالفرد لا يكون فرداً إلا في تضاده مع الكلي. وهذا الكلي هو الذي يؤلف على وجه التحديد «ماهية» الفرد: أي ما كانت عليه الحياة قبل استطاعتها أن تصير فرداً، وما يعطي، وحده، للفرد قِوامه (بقاءه)، فالفرد لا يوجد إلا باعتباره شكلاً للحياة الكلية التي صدر عنها والتي إليها يعود. فالفرد حينما يستهلك الكلي فإنما يستهلك ماهيته التي تمسك عليه حياته، ولا يعود محتفظاً بنفسه بوصفه فرداً بل بوصفه اختلافاً عن «الكلي» أي عن «الجنس». وفي مسار عملية التفرد يتجاوز الفرد ذاتَه من حيث هو كذلك «فإن ما يُستهلَك هو الماهية، وإن الفردية التي تحتفظ بذاتها على حساب الكلي، وتهب ذاتها شعوراً بوحدتها مع ذاتها، إنما تتجاوز بذلك تضادَّها مع الآخَر، وهو التضاد الذي لا توجد لذاتها إلا بواسطته فالوحدة مع ذاتها التي تهبها لنفسها هي على وجه التحديد ـ سيولة

(*) في الترجمتين الفرنسية والانجليزية (بالفرنسية renversement بالانجليزية inversion لظاهريات الروح قلب الوضع (الطابع في الانجليزية) ثم جاء «انقلاب» بعد ذلك (بالفرنسية etre renversé وبالانجليزية innertedness) أي بصيغتين مختلفتين.

وفي ترجمة الأستاذ مصطفى صفوان تجيء كالآتي: ـ

«غير أن هذا عينه هو السبب الذي من أجله يصبح هذا الانقلاب في الأوضاع بدوره انقلاباً منقلباً في ذاته» ص ١٣٧ مصدر سابق. (الترجمة الانجليزية مصدر سابق ص ٢٢٣).

الاختلافات (الاستمرار السائل للاختلافات) أو الانحلال (الذوبان) الكلي» (١٥٠). وعلى هذا النحو يجيء إلى الوجود «إخضاع هذا البقاء (بقاء الأفراد) للاتناهي الاختلاف»، وهذه هي اللحظة الثانية من الحركة الداخلية للحياة.

وتتجمع من جديد لحظتا الحياة اللتان تحلّلتا لتوهما، في نشوء جملة واحدة: فالحياة لا توجد إلا داخل انقسام الأشكال الحية التي توجد لذاتها وجوداً خارجياً، ولكن هذه العملية نفسها التي تحقق الشكل الفرد تتجاوزه من حيث هو فردية، وما يتحقق على هذا النحو هو بالأحرى شكل جديد من الكلّي (ونقدم هنا على سبيل التوضيح كيف تكتسب هذه الواقعة طابعاً عينياً فيما سيأتي بعد: إن «العمل» (الأثر) الذي يتركه الفرد وراءه، أي واقع حياته وأفعاله، ليس في الحقيقة إلا لحظة في الواقع الكلي للروح، فهو ينبعث من الروح ويظل يحمل طابعها. وهذا التعريف يصدق كذلك سواء على العلاقة بين الأعمال والجوانب الواقعية الطبيعية وبين الجنس الطبيعي أو على العلاقة بين الأعمال والجوانب الواقعية الروحية وبين الروح الشاملة).

وعند تلك النقطة من التطور يلخص هيجل في الكل (الجملة) المغلق على ذاته للحركة العامة خصائص الحياة التي ظهرت حتى الآن: «إن هذه الدائرة في جملتها هي التي تؤلف الحياة»، لا أي لحظة من اللحظات المفردة بما هي كذلك «ولا مجرد حاصل جمعها، ولكن ما يؤلف الحياة ليس إلا وحدتها في انقسامها واتحادها داخل نشوئها» فالحياة هي **الكل الذي ينمو ذاتياً مُلغى منحلاً في نموه، ومحتفظاً بذاته ببساطة في كل هذه الحركة»** (١٥١).

وما يزال التعيين الحاسم غائباً: فما هي تلك الوحدة الجديدة، تلك الكلية الجديدة للحياة - نتاج تزاوج اللحظتين اللتين سبق تحليلهما - والتي تؤلف وحدها الواقع الحق للحياة، والتي تميزه من الوحدة المباشرة الأولى (وحدة التحلل البسيط إلى أشكال مختلفة)؟ وهيجل يقيم تضاداً بينها وبين تلك الوحدة الأولى (أنظر ص ٢٤٠) حينما يعرِّفها بأنها منعكسة، دخل عليها التوسُّط في مقابل الوحدة المباشرة (غير المتوسطة) والمعطاة بوصفها وجوداً

(بوصفها نمطاً للوجود)(*). فليست واقعية الحياة هي على نحو بسيط، «تَكُّون الأشكال المتمايزة الذي يتحلل على نحو هادىء ساكن» في الوسط الشامل للمكان والزمان، ولكنها النشوء الذي يتجاوز هذا التكوين للأشكال ويحمله داخله بوصفه لحظاته، إنها «وحدة منعكسة» وحدة (تشرع في تكوين نفسها بواسطة توحيد الانقسام) وجود ينطوي على نفسه (يلتف حول نفسه) ابتداء من تغاير الاختلافات الموجودة وجوداً خارجياً، ويسلك بوصفه مساواةً لذاته في الاختلافات. ويستطرد هيجل قائلاً: إن تلك الوحدة هي «الجنس البسيط الذي لم يوجد لذاته بعد في هذه البساطة داخل حركة الحياة نفسها، ولكن الحياة في هذه النتيجة تحيل إلى آخر مغاير لها، إنها تحيل إلى الوعي على وجه الدقة، الوعي الذي توجد بالنسبة إليه (لأجله) باعتبارها هذه الوحدة أو هذا الجنس» (١٥٢) (ونحن الذين قمنا بوضع الخطوط تحت الحدود الأربعة الأخيرة).

وصعوبة التفسير التي تطرحها تلك العبارة تعود على وجه الخصوص إلى ظهور مفهوم (الجنس) وإلى رحابة ما يستدعيه من ترابطات. ولنبدأ ذلك التفسير من نهاية العبارة.

إن الوحدة المنعكسة التي تؤلف واقع الحياة لا توجد لذاتها «داخل حركة الحياة نفسها»، وذلك الواقع لا «يوجد ببساطة»، داخل جملة الموجود، ولن يوجد أبداً بوصفه موجوداً يمثلها ـ لأن واقعية الحياة هي بالتحديد نشوء جملة الموجود عينها، وكان ينبغي للحياة فضلاً عن ذلك ـ أن توجد على نحو واقعي: «وهي لا تكون واقعية إلا بوصفها شكلاً» (١٥١). وبعد ذلك نقرأ «إن الحياة تحيل إلى آخر عداها» إنها توجد من حيث الماهية بالنسبة إلى آخر، باعتبارها موضوعة في مواجهته، إن الوحدة المنعكسة تحمل داخلها طابع الموضوع، ويجب أن يكون أمامها (في مواجهتها) كثرة هذه الأشكال المتغايرة بما هي كذلك لكي تستطيع أن تتوسطها، وأن تتوسط ذاتها فيها (في تلك الأشكال)، ولكي تستطيع أن توحِّدها وتتوحد فيها. فالحياة في ذاتها تحيل إذن

(*) هذا القوس منقول من الترجمة الانجليزية المشار إليها سابقاً للظاهريات.

إلى آخر ليس بماهيته إلا آخرها هي، آخرية الحياة: فهي بماهيتها «وعي»، وعي بالمعنى الممتاز الوارد في كتاب «ظاهريات الروح» أي وجود يمتلك بماهيته وجوداً آخر يتخذه موضوعاً، بحيث يتبنى نحوه حفاظاً معيناً(*)، ويعرف ذاته فيه. وسنستخلص من طابع «الجملة»الذي تنسم به الحياة تعيينها بوصفها «جنساً»، سنستخلص من طابع الإنعكاس تعيينها بوصفها «وعياً بذاتها».

ولنبدأ بالحياة باعتبارها جنساً: فلقد سبق أن رأينا في «نسق يينا» كيف أن جملة «عليا» (أنّ كلاً أعلى) هي جملة الجنس ثم افتراضها مسبقاً لكلية (شمول) «الحياة بوصفها روحاً» (أنظر ص ٢٣٣). وأذا كانت جملة الحياة تعرف الآن بوصفها «جنساً بسيطاً»، فذلك معناه أن مفهوم الجنس قد خضع لتعديل أساسي. فلم يعد له المعنى الأول للأجناس الطبيعية (أي نمط تحقيق كلية الحياة الطبيعية)، بل أصبح يدل الآن على تحقق ممتاز للكلية: تحقق يتأسس ويستبقي نفسه داخل النشوء، وليس الجنس الطبيعي إلا نمطاً جزئياً لهذا الجنس، نمطاً قاصراً. وبهذا المفهوم الجديد للجنس يرجع هيجل إلى الدلالة الأصلية للجنس Genos (باليونانية) ذات الصلة الوثيقة بالتكوين والميلاد Genesis، باعتباره نمطاً للحركة (أنظر إريش فرانك: مشكلة الحياة عند هيجل وعند أرسطو ص ٦١٤ وما بعدها)، ويجب أن نوضح أن هيجل لا يتحدث هنا إلا عن الجنس: أي عن الجنس المفرد البسيط ولكن الحياة ليست جنساً بين أجناس أخرى، أو جنساً أعلى من بقية الأجناس بل هي ببساطة الجنس بما هو كذلك، وهكذا يؤخذ الجنس باعتباره النشوء الوحيد الذي تتحقق فيه «على نحو حي» الكلية الحقه، حيث تتمايز الوحدة الموحِّدة متجزئة في أشكال مختلفة واقعية، دون أن تنفرط وحدتها في قطع منفصلة بالرغم من ذلك. ويعرف هيجل ماهية الجنس في أكمل صورها بأنها هذه الحركة. فالجنس في شكله الحق هو «الحركة التي تقطع (تخترق) أجزاء متساوية في بساطتها، وكلية على نحو مباشر في ذاتها»، وهذه الأجزاء بما هي

(*) كلمة الحفاظ الألمانية Verhalten تشترك مع السلوك في جذر واحد. انظر هامشاً سابقاً.

كذلك أجزاء «واقعية» (٢٤٤). فالجنس ينقسم ويتحرك في عنصره (وسطه) das Element الخالي من الاختلافات، «بحيث يبقى لذاته هو، ودون اختلاف في تضاده» (٢٤٩)، فهو إذن مساواة واقعية للذات تتجاوز نفسها وتحتفظ بنفسها داخل هذه الاختلافات الواقعية بوصفها «وحدة سالبة» لهذه الاختلافات. ولكن هذا الجنس كما سبق أن قلنا لا ينجز هذه التعيينات إلا وهو في شكله الحق، أي كما سنوضح فيما بعد بوصفه وعياً: أو بتعبير أفضل، بوصفه «وعياً بالذات».

وإلى المدى الذي تكون فيه الحياة من حيث ماهيتها هي تلك المساواة بالذات، أي كلية وفي عملية نشوء وموحِّدة فإنها تكون جنساً، وإلى المدى الذي تنجز فيه على الوجه الأكمل ذلك النشوء من حيث هي «وعي» فستكون «وعياً بالذات».

وينقلنا تعيين الحياة بوصفها جنساً على نحو مباشر خطوة مهمة نحو إضفاء العينية على مفهوم الحياة، فالجنس كلية توجد في أنحاء الموجود بأجمعها كما تستوعب الأشكال التي تضفي الجزئية على الموجود بأجمعها. ويقودنا تصور الحياة بوصفها جنساً نحو إمكان ـ ووجوب ـ تنمية الكل الداخلي (الجملة الباطنة) للحياة في صلاتها العينية بكل أنحاء الموجود. فنشوء الحياة بوصفها جنساً هو الذي يشيد الأرضيه إن صح القول ـ التي تستطيع استيعاب أجناس الموجود كافة في روابطها الأنطولوجية «بالجنس البسيط». **ونتنقل إلى الحياة بوصفها وعياً بالذات**: لقد رأنا مراراً أن الحركة النوعية للحياة، للوحدة الموحِّدة ولمساواة الذات قد دُرست في شكلها الحق باعتبارها حركة للمعرفة، للوعي. فالحياة ليست جنساً يضاف إليه فضلاً عن ذلك كونها وعياً، فالتعريفان يستندان بالأحرى إلى حقيقة واحدة بعينها. فالحياة تكون وعياً بذاتها من حيث أنها جنس. وحركة الحياة هي عين حركة الوعي بالذات، فإن موجوداً على نمط الوعي الذاتي هو وحده الذي يحقق ما للحياة من وحدة موحِّدة ومساواة لذاتها. وبعد خطوات لاحقة تقدم لنا فقرة الظاهريات التي تعالج الحياة بوصفها موضوعاً للوعي الذاتي الملاحظ،

«هوية» هاتين الحركتين، وتقدمها صراحة بناء على أن الوعي الذاتي ليس له موضوع إلا نفسه حتى حينما يلاحظ «الحياة العضوية»!، وهيجل يلخص في البدء حركة الحياة العضوية في أنها تتخذ من نفسها غاية بحيث «لا ينجم عن الحركة التي من صنعها» وعن التحول الذي تعهدته أفعالها. . أي شيء لم يكن هناك من قبل. «حقاً إنه في حركة الحياة يكون الاختلاف ماثلاً بين ما هي عليه وبين ما تسعى إليه» ولكن «ليس هنا إلا ظاهر اختلاف فحسب» (٢١٩). ويضيف هيجل بعد ذلك مباشرة مبيناً الخصائص المميزة للوعي الذاتي: «ولكن الوعي بالذات متكوِّن على النحو نفسه: إنه يميز نفسه من نفسه بحيث لا يظهر فيه أي اختلاف (٢١٩ ـ التخطيط لنا).

ومن ناحية أخرى يتأسس هذا التعيين للحياة باعتبارها مغرفة، وهو تعيين يتصف بدرجة أكبر من الصورية، على واقعية أخرى مستخلصه على نحو مباشر من خصائص الحياة التي تعرضها فقره «الظاهريات» التي فسرناها فيما سبق (١٥٢). فالحياة في «نتاجها»، في واقعيتها المليئة الحقه تحيل إلى آخر عداها، فالحياة من حيث ماهيتها موجودة بالنسبة إلى آخر، موضوعة في المقابل، ولكنها «موضوع» على نمط الحياة الحق: نمط الاستقلال الذاتي حتى لنفيها (سلبها). وستبرز هذه الواقعة الحاسمة: فهذه الإحالة إلى آخر، وهو أمر جوهري بالنسبة إلى الحياة، يستوعب كلاً من التبادل الحي بين «مع» و «ضد» لدى «الأفردا» المستقلين ذاتياً أو التوابع (التعايش) وطابع الموضوع في كل «امتداد» الحياة بالنسبة إلى الفردية الحية داخل هذا الامتداد. فالحياة تتطلب بماهيتها لا أن تكون معروفة في ذاتها فحسب بل أن يتم التعرف عليها والاعتراف بها، إنها تصير حياة لا بالنسبة إلى وعيها بذاتها فحسب بل في المحل الأول بالنسبة إلى وعي ذاتي آخر، وتفرض صلابةُ ذلك الارتباط المصرح به بالنسبة إلى هذا الوجود المزدوج بالنسبة إلى الآخر، بوصفه تعييناً أنطولوجياً للحياة، على التطور اللاحق لمفهوم الحيـاة أن يصبَّ في بُعْد النشوء العيني للحياة في العالم كما سيفسر اتجاهَيْ الوجود. بالنسبة إلى الآخَر بمساعدة مقـولتيْ الحياة الـواردتين تحت عنـوانيْ «الرغبـة» و «التعرف» أو

الاعتراف، ويجدان أول تعبير عيني عنهما في العلاقة بين «السيادة والعبودية».

ولكن هذه الإحالة للحياة من حيث الماهية إلى الوعي الذاتي لا تبرر دائماً التعيين الأنطولوجي للحياة بوصفها وعياً ذاتياً. . ألم يتم تقديم الوعي الذاتي بوصفه «الآخَر» على وجه الدقة (آخر الحياة)؟ (ما سبق ص ٢٤٤). ويرجع الأمر كله إلى الإحاطة بما يلي: فبما أن بسط مفهوم الحياة هو بسط لمفهوم الوعي الذاتي (١٥٢، S ٢) فإن المسألة ليست انتقالاً إلى وجود آخر، فوجود الحياة لا يتجاوز ذاته إلى وجود آخر، بل هو متعقل على نحو بسيط في ماهيته الحقة.

ويواصل هيجل القول ـ بعد أن أرجع الحياة «إلى آخر مغاير لها أي إلى الوعي» مستطرداً: «هذه الحياة الأخرى» هي الوعي بالذات» (١٥٢).

فآخَر الحياة إذن هو حياة أخرى، إنه هو نفسه حياة!!، كما تتحدد العلاقة بين الحياتين على هذا النحو: الوعي الذاتي هو الحياة، التي يوجد بالنسبة إليها الجنس بما هو كذلك، والتي هي بالنسبة إلى ذاتها «جنس»، «والجنس» مع ذلك كان تعريفاً للحياة بوصفها «وحدة منعكسة»، وهو تعريف لجملة الحياة وكليتها في وجودها الحق (أنظر ص ٢٤٥). فالوعي الذاتي هو إذن «بالنسبة إلى نفسه» ما لم تَكُنْهُ الحياة بوصفها موضوعاً «للظاهريات إلا في ذاتها». ويعني وصف الحياة بأنها وعي ذاتي الانتقال من الحياة الموجودة في ذاتها فحسب (حياة لها طابع الموضوع) إلى وجود الحياة وجوداً لذاته، وبمجرد استيعاب الحياة بوصفها وعياً ذاتياً نكون قد حصلنا على المفهوم الأنطولوجي للحياة بطريقة صحيحة.

وفي تيار «الظاهريات» كانت الحياة تلوح بوصفها موضوعاً للوعي الذاتي (بعين الطريقة التي كان بها الشيء موضوعاً للإدراك الحسي، والظاهر وعالم ما فوق الحس موضوعين للفهم): «فالموضوع الذي يكون السالب بالنسبة إلى الوعي في ذاته. . قد أصبح في ذاته حياة» (١٤٧) ـ وبسط مفهوم الحياة يبدأ بهذه الكلمات. فالحياة قد وصفت في طابعها الموضوعي حينما ظهرت بوصفها

موضوعاً، وبذلك ظهر أن ما كانت الحياة موضوعاً بالنسبة إليه لم يكن ما توجد الحياة معزوة إليه على نحو أنطولوجي فحسب، بل كان الأمر يدور على وجود الحياة نفسها «فهي وموضوعها ليسا إلا شيئاً واحداً». وهو يكون بالنسبة إلى ذاته نفسها ما لم تَكُنْهُ الحياة التي تتخذ بالنسبة إليه طابع الموضوع إلا في ذاتها. وبهذا المعنى يجب أن نفهم «هوية» الوعي والموضوع والتي لا يتم الوصول إليها إلا عند الوعي الذاتي. فالوعي الذاتي هو آخر الحياة، بمقدار ما تؤخذ الحياة باعتبارها موجوداً يوجد خارجياً في ذاته متسمة بطابع موضوعي، إنه عين وجود الحياة بمقدار ما يكون هو ذلك الذي تستطيع الحياة بوصفها موجوداً أن توجد بكل بساطة بالنسبة إليه وبواسطته.

وإذا كنا نجد الآن (١٥٢، ١٥٥) حركة الحياة التي سبق تحليلها (١٤٧ و٥١) مستعادة بوصفها حركة الوعي بالذات، فإن معنى هذا التكرار إضفاء طابع عيني إلى أقصى حد على مفهوم الحياة: فالحياة لم تعد توصف بأنها موضوع، بأنها موجود في ذاته، ولكنها أصبحت الآن ـ إن صح القول ـ «تُعاشُ» بوصفها نشوءاً على نمط وجودها بالنسبة إلى نفسها، فالتحليل الآن يتوغل داخل الذات الحقة للحياة، داخل «استقلالها الذاتي».

وستتعين الحياة، في وجودها بالنسبة إلى نفسها واعتبارها وعياً بالذات، أول ما تتعين بمفهوم هذا الجنس، أي ستتعين داخل السلوك (الحفاظ) النوعي لنشوئها، باعتبارها وحدة وكلية، وفي الحقيقة إن الجنس الموجود لذاته يتصف بأنه «بسيط»، وبأنه «أنا محض» «الأنا المحض هو ذلك الجنس أو الكلي البسيط الذي تنعدم بالنسبة إليه الاختلافات، ولكنه لا يكون كذلك إلا حينما يكون الماهية السالبة للحظات المستقلة ذاتياً التي قد تشكلت (١٥٢). «والأنا المحض» لا يجب فهمه باعتباره أنا منعزلاً عن العالم أو باعتباره وعياً ترنسندنتالياً أو شيئاً من هذا القبيل، فهيجل يعلن صراحة أن «كل امتداد العالم الحسي» مُحْتَفَظٌ به داخل هذا الأنا (١٤٧)، وستتاح لنا الفرصة مرة ثانية لكي نرى ما الذي يجعل الوحدة العينية للأنا والعالم هي

التي تميز على وجه الدقة ذلك التعيين. ويتحقق النشوء العيني للأنا في المواجهة العينية مع العالم. فهذا «الأنا» «بسيط» نظراً لأن تلك المجابهة (التي تبقى حتى هذه النقطة دون تفسير) هي وحدها التي يتمكن الأنا بواسطتها من «إغناء ذاته» ومن بلوغ اكتمال ماهيته، وهو محض بمقدار ما نتعقل وجوده الخاص بوصفه ذلك القيام بالنسبة إلى آخر في كل وجود بالنسبة إلى الآخر، في كل طابع موضوعي موجود في ذاته. وحينما تلقى الوعي الذاتي لأول مرة لقب «الأنا» «فإن ما كان مقصوداً ابتداء هو نمط الوجود النوعي للحياة بوصفها وعياً بالذات: الذاتية العارفة التي تستطيع ـ وحدها ـ أن تحقق المساواة الكاملة للذات في الآخرية، ولكن ما كان مقصوداً في المحل الثاني هو الشكل الذي ما يزال بسيطاً، وما يزال متجرداً للوعي الذاتي في «اللحظة الأولى» من حركته: فالأنا يمضي نحو «إغناء ذاته» متخذاً لنفسه طابع «عالَم» رحيب. وبمقدار ما يكون الأنا على نحو خالص بسيط هو الجنس كما هو بالفعل بالنسبة إلى نفسه، فإنه يكون المستوى الأعلى لوحدةٍ وكليّـةٍ أي موجود. لذلك يجب أن نفهم الأنماط المتغايرة من الوجود، في العلاقـة الداخلية التي تستبقيها بوجود «الأنا» بوصفها «اختلافات» وتمايزات الأنا المحض.

لقد كانت الأنطولوجيا حتى الآن متجهة وفقاً لما يمليه وجود الحياة وسنراها الآن تغير من اتجاهها لكي تصير أنطولوجيا موجهة وفقاً لنمط الأنا العارف. وتكاد مقولة «الأنا المحض» أن تكون منبثقة على نحو طبيعي عن بَسْط مفهوم الحياة لكي تضمن لنفسها بعد ذلك في تطور ذلك المفهوم موضع الصدارة، بوصفها في المحل الأول نمط وجود الحياة ونمط نشوئها: أي الحياة باعتبارها وعياً ذاتياً . وبفضل الجملة والكلية الباطنيتين في الحياة، يصير الأنا المحض الجنس الموجود لذاته، والذي ترجع إليه «الاختلافات جميعاً» وسنشير على وجه السرعة، ودون تفسير لتأصُّل الأنا المحض في مفهوم الحياة، إلى أن هذا الأنا هو «الماهوية المحضة للموجود أو المقولة البسيطة» (١٩٩) ولن تمضي متابعة تفسير الوعي الذاتي في إطار فكرة الحياة في المحل الأول.

إن الوعي الذاتي يكرر الآن في حركته «لحظات» الحركة الكلية للحياة (أنظر ص ٢٤٠): وتتخذ عملية الفردية التي تستبقي نفسها «على حساب» الحياة الكلية طابعاً عينياً الآن عن طريق مصطلح «الرغبة»؛ كما تصير «الوحدة المنعكسة» للفرد وللحياة الكلية التي تتأسس نتيجة لهذه العملية، اعترافاً وتعرُّفاً متبادلاً على نحو عيني. وفي هذا النشوء يتحقق في آن معاً توحيد الأنا والوجود الموضوعي (يصير العالَمُ حياة وتصير الحياةُ عالماً) وتوحيد الأنا وأنا آخر (واقعية النحن، الواقعية الحقة للحياة). فالأنا يبحث عن مساواته لنفسه ويجدها في هذين الاتجاهين للآخرية (أنظر ص ٢٤٧). ولا يعني إنجاز ذلك التوحيد بطبيعة الحال اتصال مصطلحين (حَدّيْن) كأنا في الأصل منفصلين ومتواجهين في انعزالهما، بل تحقيق وإنجاز وحدة أصلية داخل الانقسام.

وتبدأ حركة الوعي بالذات بوصفها «رغبة». فالأنا البسيط هو جنس أو هو أيضاً «الكلي البسيط» في الحياة، ولكنه لا يكون كذلك إلا من حيث «أنه الماهية السالبة للحظات المستقلة ذاتياً التي قد تشكلت، وهكذا لا يستيقن الوعي الذاتي بنفسه إلا بواسطة تجاوز ذلك الآخَر الذي يَمْثُلُ أمامه بوصفه حياة ـ مستقلة استقلالاً ذاتياً، إنه رغبة» (١٥٢).

ونتساءل أولاً ما هو ذلك «الآخر» المستقل ذاتياً الذي يضادُّ الأنا والذي يجب «تجاوزه» لكي يستطيع الأنا أن يكون ما هو عليه؟ إن هيجل يعرِّف (يحدد) الموضوع المستقل ـ ذاتياً الذي يقابل الأنا، بأنه «حياة» ثم على نحو أكثر دقة بأنه «امتداد الحياة (توسُّعها) متعدد الأشكال في تمايزها وتغايرها داخله إنه تفريد الحياة وتعقُّدها (١٦٩) أي اختلاطها»(*) «الامتداد المتكامل للعالم الحسي» كما قيل من قبل (١٤٧). فموضوع الأنا إذن هو «العالم»، على

(*) في الحقيقة لم ترد هذه العبارة في الظاهريات (ص ١٦٩ في الترجمة الفرنسية ص ٢٤٤ في الترجمة الانجليزية) باعتبارها «تعريفاً» بل جاءت في معرض الحديث عن الموضوع الذي توجَّه إليه الرغبة والعمل نشاطهما عند الحديث عن الرواقية. ولكنه «تحديد» صحيح.

نحو ما يتدخل مباشرة بوصفه آخرية «الأنا»، من حيث أنه امتداد وتفرد وتعقد، فالأنا يحيا داخل هذا العالم بوصفه وجوداً حياً، وهو يؤلف حياة الأنا، فهذا العالم هو نفسه حياة: وهو من حيث أنه آخَر مغاير للأنا الحي لا يقدِّم نفسه إلا في علاقاته الحيوية بالأنا، فهو من حيث الماهية موضوع «للرغبة».

ويجب أن نفهم «الرغبة» هنا باعتبارها الموقف الأصلي للذات تجاه الموجود. إنها نمط لوجود الذات، وليست فعلاً سيكولوجياً أو شيئاً من هذا القبيل. وإلى المدى الذي يحيا فيه الأنا على نحو مباشر في امتداد (اتساع) الحياة وتفردها وتعقدها، «فإنه يحيا» وفقاً لنمط ذي طابع موضوعي» (١٥٢) وتصير «اللحظات» المتعددة التي يلتقي بها «أشكالاً» مستقلة ذاتياً للأنا، فالأنا لا ينعكس فيها، ولا يسترجع نفسه داخلها، ولا يتجاوز نفسه فيها. ولكن هذا الوجود الخارجي للأنا دون دخول للتوسط، هذا الفقدان لحقيقته وأصالته ـ الذي عرفناه منذ «كتابات الشباب اللاهوتية» ـ هو ضياع لماهيته، وهكذا تكون الرغبة التي يريد الأنا بواسطتها أن **يتجاوز** aufheben وأن ينفي العالم الذي يقف منه التضاد بوصفه «حياة مستقلة ذاتياً»، وأن يدمجه في ذاته الحقة، علامةً على مهمته الحقة، في أن يصير «ماهوياً» بالنسبة إلى ذاته، فالرغبة التي تتجاوز ما للأنا من طابع الموضوع هي ـ ببساطة ـ نَهَمَةٌ إلى وجوده الحق «لذلك نجد أنه عندما أدخل الرغبة كمقولة من مقولات الحياة، فقد عيّنها في المحل الأول بالنسبة إلى الماهوية الحقة للأنا، فالأنا يحيا في «امتداد العالم الحسي»، على نحو يكون فيه لهذا العالم بقاء (قِوام) بالنسبة إليه، ولن يكون للعالم بقاء (قِوام) في الخطوة نفسها إلا في سياق الرغبات الحية للأنا في العلاقة «بوحدة الوعي الذاتي مع نفسه باعتباره «ظاهر» الأنا. فما لا يكون «ماهوياً» إلا في الوحدة الموحَّدة مع الأنا يتم أخذه، وتتم الرغبة فيه من حيث أنه قِوام (بقاء) مستقل ذاتياً، كما أن الأنا يحيا «في التضاد بين ظاهره وحقيقته»، ولكن إلى المدى الذي تؤلف فيه الوحدة الموحَّدة المنعكسة التي تتجاوز هذا التضاد، حقيقةَ الحياة وماهيتها على وجه الدقة، فإن هذه

الوحدة يجب أن «تصير ماهوية» بالنسبة إلى الأنا، أي تكون رغبة، بوجه عام (١٤٧).

وينبغي إذن تذكُّر أنه في «الرغبة» توجد اللحظتان ممثَّلتين دائماً: الحياة في افتقاد الماهوية والتطلع إلى الماهوية. وفي هذه الرغبة الموجهة نحو الموجود يجد التطلع إلى الوجود الحي تعبيراً عنه. فالأنا عندما يرغب في الموجود وعندما يتخذ منه موضوعاً، ولا يأخذه في حقيقته ـ بوصفه استقلالاً ذاتياً أو غياباً للاستقلال الذاتي، أي في حقيقته المرتبطة بالوحدة بين الوعي الذاتي وبين نفسه، لا يصل في تلك الرغبة إلى تجاوز ذلك الطابع الموضوعي، أو إلى الاستحواذ عليه، وإعطائه «صورة» الوعي الذاتي، أي لن يصل أبداً إذن إلى ماهويته الأصيلة. ويجب الآن أن ندرس كيف تنبسط أطواء عملية الرغبة.

إن الأنا في الرغبة يأخذ الموجود باعتباره آخره هو الذي يجب عليه أن يتجاوزه ويستحوذ عليه لكي يستطيع أن يحتفظ بنفسه بوصفه «أنا» وهذا الموجود يعتبره الأنا إذن من حيث الماهية «عَدَماً» وسلْباً (١٥٣)، لا يوجد إلا بالنسبة إليه (إلى الأنا): إنه يستخدم هذا الآخر ويستهلكه ويفنيه ويجب أن يسلك فعلاً على هذا النحو، لأن الأنا لن يؤكد نفسه ولن يتحدد بوصفه ذاتاً إلا في تجاوزه للآخر، إلا في تضاده مع الآخر (أنظر ٢٢٣ و ٢٤٢). ولكن ما يتم الاستحواذ عليه في الرغبة، وما يُستنفَذُ فيها (يفنى) بوصفه موضوعاً مستقلاً ذاتياً، سيكون مرغوباً فيه على وجه الدقة بوصفه موضوعاً، ويتم تجاوزه أيضاً بوصفه كذلك. فالأنا لا يرغب إلا فيما لا يكونه هو أي في آخَرِ (ه)، الذي يقف منه موقف التضاد. فالرغبة «مشروطة» بموضوعها. ولن يستطيع إشباعها إلا إذا كان ما يرغب فيه متخذاً طابع الموضوع، فالرغبة تفترض مسبقاً الموضوع الذي ستتجاوزه، ولا يكون اشباع الرغبة اشباعاً إلا «بواسطة تجاوز ذات الآخر، ولكي يكون هناك تجاوز، فلا بد من أن يكون الآخر موجوداً» (١٥٢). فاتخاذ طابع الموضوع هو السبب الذي يستبقي ماهوية الأنا غير مكتملة الإنجاز في الرغبة، وفي ذلك على وجه الدقة يهب الأنا آخَره استقلالاً ذاتياً، ويبقى مشروطاً بآخر مستقل ذاتياً، أي أنه يبقى من حيث

الماهية داخل الانقسام. «وفي هذا الاشباع. . يمارس تجربة الاستقلال الذاتي لموضوعه». ويستعمل هيجل هنا عن عَمْد الطابع المُلْتبِس لمفهوم «الاستقلال الذاتي». فالاستقلال الذاتي يعني هنا ما هو مستقل (غير تابع) ببساطة، أي الوجود في ذاته، وهو الذي لم يصبح بعد إنْية (تعيُّناً فردياً)، ووجوداً (لذاته). وفي الوجود الخارجي المباشر للأنا الذي يرغب، يتأكد الاختلاف الباطن في وجود الحياة بين الوجود لذاته والوجود للآخر باعتباره ثنائية الأنا (الوعي الذاتي) والعالم الموضوعي المستقل ذاتياً.

ومن الآن فصاعداً يصبح من الواضح جداً أن المسألة لم تعد بالنسبة إلى فض مكنون «الأنا المحض» مسألة علاقة معرفية بين الوعي الذاتي والطابع الموضوعي على وجه العموم. فالمسألة لم تعد هنا: «أنا أفكر بالمقولات» على طريقة كانط (كما أن الوحدة التركيبية الأصلية الترنسندنتالية لن تُستبعد من هذا العرض) وهيجل يضع على الفور بمهارة فائقة امتلاء الأنا العيني بالحياة «بالطبيعة الإنسانية في مجملها» «وجملة ماهيتنا» (دلتاي) بدلاً من الأنا الترنسندنتالي المعرفي. ومن هذه النقطة في الواقع نجد «فلسفة الحياة» وقد تابعها دلتاي من حيث تركها هيجل (الجزء الأول، ١٨).

فالإشباع الحق للرغبة: أي تحقيق الوجود الحق للأنا «ولحاقه بذاته» في الآخَرية، يتطلب إذنْ، نزعاً واقتلاعاً للطابع الموضوعي. فالموضوع بما هو كذلك يجب تجاوزه: فالأنا لا يجب أن يبحث عن إشباعه وأن يعثر على هذا الإشباع «على النمط المميز للموضوعات»، ولكن بوصفه واعياً بذاته داخل الوعي الذاتي. إن «موضوع» الأنا، أي ذلك الذي يجب أن يضع الأنا نفسه في تعارض معه لكي يكون ما هو عليه، هو ذي ذاته نَفْي (سلب) للأنا ولا شيء آخر، وثنائية الإنية die selbstheit (الوجود الفردي المتعين) والآخَرية هي ثنائية باطنة في عين وجود الأنا الحي. «وبفضل الاستقلال الذاتي للموضوع، يستطيع الوعي الذاتي إذن أن يصل إلى إشباع، ولكن ذلك لا يحدث إلا حينما يحقق هذا الموضوعُ نفسُه السلبَ داخله» (١٥٣)، إلا أن إمكان هذا التجاوز الذاتي للموضوع، وحتى ضرورته، قد سبق تأسيسها في

العرض السابق للحياة: فهو «يجب أن ينجز على ذاته هذا السلب (النفي) لأنه هو في ذاته السالب، ويجب أن يكون بالنسبة إلى الآخَر كما هو بالفعل». فالحياة من الناحية الماهوية وجودُ واهِبٌ للحياة، فليس لها من موضوع سوى الحياة، وبالمثل فموضوع الوعي الذاتي هو من الناحية الجوهرية، وجود منعكس على ذاته، إنه «حي» (١٤٧ أنظر ص ٢٣٩)، والعالم المستقل الموضوعي للوعي الذاتي هو في ذاته عالم الوعي الذاتي، ويجب أن يتعقله الأنا على هذا الاعتبار.

إن العالم الموضوعي للأنا الذي تحركه الرغبة من حيث أنه عالم الوعي الذاتي، قد تم نفيه من حيث الماهية: لأنه يوجد من حيث الماهية بالنسبة إلى الآخَر. إنه في ذاته يحيل إلى شيء آخر عداه، وتلك الإحالات إلى الآخر متعددة، فهي قد تتجه نحو الأنا الذي تحركه الرغبة كل مرة، وقد تتجه نحو موضوع آخر أو نحو «الطبيعة الكلية غير العضوية» للحياة بوجه عام (أنظر ص ٢٤٢). وتصبّ جميع الإحالات إن صح القول في تلك الأخيرة، ففيها تظهر الحياة ذات الطابع الموضوعي بوصفها «سلباً مطلقاً»، وتظهر إذن معزوّة بموجب وجودها نفسه إلى وعي ذاتي توجد بالنسبة إليه وحده. وهذا الوعي الذاتي لم يعد أنا الرغبة الذي نلتقي به كل مرة، بل الوعي الذاتي بوصفه ذلك الذي توجد بالنسبة إليه على نحو ماهويّ كل حياة، إنه الوجود الكلي الواعي بذاته والذي لا يكون كل أنا مفرد إلا «شكلاً» منعزلاً منه.

وهكذا يقطع هيجل الخطوة الحاسمة التي تؤدي إلى إضفاء العينية على كل ذلك، إذ يوضح أن لهذا الوعي الذاتي «الكلي» «واقعيته» في القبول والرفض المتبادلين بين كثرة من الذوات الواعية بنفسها، وفي ذلك وحده، فالعالم الموضوعي للأنا عالم يتم نفيه (سلبه) كل مرة، إنه يحيل إلى وعي ذاتي، أو يحيل دائماً على وجه اليقين إلى وعي ذاتي آخر، إنه ـ على نحو ما ـ ميدان يلتقي فيه ويتواجه وعيان ذاتيان: أي وجودهما المشترك كل منهما بالنسبة إلى الآخر. فالأنا في رغبته ينبغي عليه أن يَثِبَ في عنفٍ فوق الموضوع المستقِل ذاتياً على نحو محض لكي يصل إلى وعي آخر بالذات يحال إليه هذا

الموضوع. وسيكون هنا مقابله الحقيقي، ذلك الذي يجب عليه أن «يتجاوزه» لكي «يحقق ذاته»، في نهاية المطاف. وتتطلب وحدة الأنا والموضوع وحدة الأنا والأنا. ويصبح سلوك الأنا في رغبتها بالنسبة إلى العالم الموضوعي مواجهة بين كثرة من الذوات الواعية: «فالوعي بالذات لا يحقق إشباعه إلا في وعي آخر بالذات» (١٥٣). وهذا التفسير لنشوء الحياة على نمط «أَلْنَحْنُ» بوصفه جدلَ (ديالكتيك) التضادّ والفعل المتبادل بين كثرة من الذوات الواعية في العالم الحي يُدخل بُعْداً جديداً هو الطابع التاريخي للحياة. وربما كانت دراسة إضفاء الطابع الموضوعي الذي يجب اجتيازه (عبوره) باعتباره حركة مقوِّمة لوجود الحياة هي أعظم كشف قدمه هيجل، فقد كان مصدراً سرعان ما أغلق - لرؤية جديدة للنشوء التاريخي جعلها هيجل ممكنة. ولن تظهر أهمية ذلك الكشف كاملة إلا عندما نعثر فيها بعد على ملامح السفور العيني لهذه العملية.

فهيجل ابتداء - يقدم أفقاً مفتوحاً نُطلّ منه على المعنى النهائي الذي يوشك على تشييده، كما يبرز أن «المنعطف» الحاسم للظاهريات يوشك أن يكون في متناول اليد.

وعند «تضاعف الوعي الذاتي» تتحرك الحياة في النهاية داخل الدائرة التي ستستطيع فيها، بوصفها وعياً ذاتياً، أن تنجز الوحدة الموحَّدة وأن تنشأ بوصفها «كلية» حقة وواقعية. «إنها وعي بذاته بالنسبة إلى وعي بذاته. وهي في الحقيقة، لا توجد إلا على هذا النحو، لأنها على هذا النحو وحده تجد وحدتَها هي نفسها في آخَريتها» (١٥٤). لقد صار موضوع الوعي الذاتي مستقلاً ذاتياً «فهو وعي ذاتي آخر» «وحينما يكون وعي ذاتي هو الموضوع، يكون الموضوع هو «الأنا» بمقدار ما هو موضوع». وبهذا نجد مفهوم الروح Geist ماثلاً أمامنا (١٥٤).

وقد سبق أن رأينا مراراً - لماذا كان نشوء الوحدة الموحَّدة للحياة يؤخذ بوصفه حركة عارفة، بوصفه نشوءاً «روحياً». ولكن مفهوم الروح الآن

يتطلب كذلك «تضاعف الوعي الذاتي» باعتباره أمراً جوهرياً (أنظر أيضاً ١٧٦ وما بعدها). وهو تضاعفٌ أشرنا إليه في السطور السابقة. وسيتم إدماجه تحديداً في تعريف الروح: فالروح هي «الجوهر المطلق الذي يقوم في الحرية الكاملة والاستقلال الذاتي لتضاده ـ أي لكثرة الذوات الواعية المتباينة، الموجودة لذواتها، بتأليف وحدتها: أي «الأنا» الذي هو نحن، ونحن التي هي «الأنا»(*) (١٥٤، التخطيط الأول لنا). ويمكننا أن نفهم هذه العبارة وفقاً للفكرتين الأساسيتين في الفقرة إما انطلاقاً من المفهوم الأنطولوجي للحياة وإما انطلاقاً من المفهوم الأنطولوجي للروح. وإذا كان المعنى الأنطولوجي للحياة، أي الوحدة الموحدة لا يتحقق إلا بوصفه نشوءاً روحياً، وإذا كانت تلك الوحدة من جانبها غير ممكنة إلا في اتفاق وتضاد كثرة الذوات الواعية، فلا بد من أن يكون «تضاعف الوعي الذاتي» ضرورياً بالصفة نفسها بالنسبة إلى مفهوم الروح. ومن جانب آخر إذا كانت المعرفة «المطلقة» ليست ممكنة إلا بوصفها مساواة المعرفة لذاتها داخل ما تعرفه، ولذلك يجب أن تكون معرفة بالمعرفة، وإذا كانت هذه المعرفة تتطلب الماهية أن تكون ذاتاً

(*) هذا التعريف جاء في الترجمة الإنجليزية للظاهريات (مصدر سابق ص ٢٢٧) كما يلي:

«هذا الجوهر المطلق الذي هو وحدة الذوات الواعية المختلفة المتعلقة بذواتها والقائمة بذواتها في أكمل حرية واستقلال لتضادها باعتبارها عناصر مكوِّنة لهذا الجوهر: الأنا الذي هو نحن، أي كثرة من الأنَوات، ونحن التي هي أنا مفرد».

ويترجمها مصطفى صفوان إلى العربية (مصدر سابق ص ١٤٠) كما يلي:

«هذا الجوهر المطلق الذي يؤلف في حرية الأضداد التامة وفي استقلالها، أي وإن انبثق أكثر من وعي بالذات كل منها قائم لذاته، يؤلف مع ذلك وحدتها: أنا مُتكثِّر في نحن ونحن مؤتلفٌ في أنا».

وهيجل في هذا التعريف لظهور الروح يوضح أن الروح الواعية بذاتها لا تعرف نفسها على حقيقتها إلا في أفراد واعين وإلا بعد أن ترتفع فوق تمايز هؤلاء الأفراد.

فلن تكون المعرفة المطلقة إذن وعياً ذاتياً فحسب، بل ستكون وعياً ذاتياً لوعي ذاتي.

ومهما يكن من شيء، فإن هذين التعريفين الصوريين بالكامل ينقصهما الشيء الجوهري الذي يتعلق على وجه الدقة بأن اتجاهيهما يتلاقيان ويتقاطعان على نحو لا انفصام لِعُراه. ولن يستطيع إلا تفسير شامل للعمل كله (للظاهريات) أن يضع ذلك في الاعتبار الصحيح، وسنكتفي هنا بالإشارة إلى البُعد الحقيقي لمفهوم الروح.

فالروح أو «الجوهر المطلق» (وبعبارة أخرى الجوهرية المطلقة التي يستمد منها كل موجود في خاتمة المطاف قِوامه أي الوجود المطلق للموجود هي ككل وجود ـ الوحدة الموحدة لتضادها، ومساواة لذاتها في الآخرية. كما أن التضاد نفسه: ذلك الذي يصير في وجود الروح واحداً بتوحيده بين طرفيه، لم يعد وجوداً وطابعاً موضوعياً فحسب أي «موجوداً خارجياً في ذاته»، بل إن «الجوهر الكلي» للموجود هو حياة، أي وجود عارف. . . (حياة قد تجاوزت من جانبها في ذاتها الوجود الموضوعي). فالتضاد إذن هو تضاد بين كثرة من الذوات الواعية موجودة لذاتها. وكل وعي ذاتي هو بالنسبة لنفسه أنا مفرد، فوحدة التضاد هي أذن وحدة بين أنوَات مختلفة، إنها «نحن»، ولكن في هذه النحن، لم يختفِ الأنا، بل تم تجاوزه (وإلا ما كانت الوحدة موحِّده): «أنا الذي هو نحنُ ونحنُ التي هي أنا» والروح التي تكون باعتبارها وحدة موحِّدة نشوءاً، إنما تنشأ بوصفها «نحن» توحِّد أَنَواتٍ مختلفة، ونشوؤها باعتبارها «نحن» هو بدوره نشوء للمعرفة.

ولكن مثل هذا النشوء هو من حيث الماهية نشوء للحياة الإنسانية. فواقعية الروح في صورة ما تزال تفتقر إلى التحدد ـ ستكون مرتبطة وفقاً لماهيتها بوجود الحياة الإنسانية، كما أن «الجوهر المطلق» للموجود يتحقق (ويجب عليه دائماً أن يتحقق من حيث أنه نشوء، فهو لا يوجد أبداً مكتملاً في مباشرته)، في علاقة وثيقة بنشوء الحياة الإنسانية.

ومن ثم فإن المفهوم الأنطولوجي للحياة في مَسَارِ بَسْطِهِ سيتركز بالضرورة في وجود الحياة الإنسانية. فهذا الوجود هو بالعمنى الصحيح نشوءُ روحي.

وهنا ينسلخ العَرضَ العام لوجود الحياة بالضروزة من إهابة ويتحول في صميمه إلى عَرَضٍ لنشوء الحياة الإنسانية، وذلك نظراً إلى واقعية الروح التي تتحقق في هذا النشوء.

ويظهر تطور ذلك النشوء داخل إطار مسألة الوجود، ثم في النهاية داخل إطار الوجود الأكثر امتيازاً للموجود؛ فالأمر إذن في «ظاهريات الروح» لا يتعلق على أي نحو بالقوانين السوسيولوجية، على سبيل المثال، أو بالأحداث التاريخية. . إلخ. فزمانية هذا النشوء و«لحظات» حركة الحياة لا ينبغي أن تتنكّر في ثياب وقائع ومراحل تاريخية. فالمراحل التاريخية هي التي بالأحرى تناظر (بأي حق؟ ليس هذا موضوع نقاشنا) لحظات وجود الحياة التاريخية. وحينما يتم تحليل تاريخ الحياة باعتباره وعياً ذاتياً، سيكون مدار المسألة على تاريخ ينشأ دائماً مع حياة كل موجود، أي قد نشأ من قبل وتم الاحتفاظ به داخل وحدة وجملة كل كائن حي. وحينما تجيء تنمية السيادة والعبودية والثقافة والعمل، والفعل ونتاج الفعل والسلطة السياسية والثروة بوصفها مقولات للحياة في الفصول التالية من «الظاهريات» فإن هذا المؤلَّف لن ينقسم بالمقابل إلى أجزاء نظرية وأجزاء تطبيقية، أنطولوجية وتاريخية، فهذه المقولات جميعاً تنتمي إلى المفهوم الأنطولوجي للحياة وإلى تحققها بوصفها «روحاً».

(٢١)
نشوء الحياة في مباشرتها

مع المفهوم الأنطولوجي للحياة تظهر الواقعية الجمعية للنشوء، تظهر النحن بوصفها الأرضية الضرورية للوعي الذاتي لكي يحقق مساواته لنفسه في الأخرية، ولكي يحقق في الخطوة نفسها، الوحدة اللامتناهية للحياة. «فالوجود مع والوجود ضد» المتبادلان بين كثرة الذوات الواعية المتباينة يؤلفان اللاتناهي المتحقق في الوعي الذاتي» (١٥٥)، وذلك اللاتناهي من حيث أنه نتاج لنشوء الوعي الذاتي نشوءاً قادراً على المعرفة، هو «وحدة روحية». وهذه النحن، أي الكثرة المختلفة من الذوات الواعية تجد نفسها داخل هذا النشوء الجمعي، أول ما تجد، في تضاد مباشر (دون توسط). وأرضية تلاقيها ـ إن جاز القول ـ أي الساحة المشتركة للمجابهة بينها، هي «امتداد» أي رحابة الحياة وما اتخذته من طابع جزئي وتواشجها متعدد الأشكال»؛ الحياة وفقاً لنمطها «الموضوعي»، أي العالم بوصفه محلاً لموضوعات «الرغبة»، «ووحدة» الكثرة المتباينة من الذوات الواعية على نحو ما يتحقق في هذه المجابهة. وسنجدها بعد ذلك معرّفة على نحو أكثر دقة بوصفها «تعرّفا» «واعترافا» في «الفعل» (ومن ثم بطريقة مختلفة اختلافاً مباشراً عن طريق اقتفاء أثر تطور مقولات المعرفة).

ويستعيد هيجل في بداية هذا التفسير النتيجة المتحصلة في نهاية التطوير السابق لمفهوم الحياة. «هناك أمام الوعي الذاتي وعي ذاتي آخر، لقد بارَحَ

نفسَه (لقد خرج من نفسه) (١٥٥ وما بعدها)(*). وحقيقة أنه «خرج من نفسه» أو بارَحَها تعني مرة ثانية أنه قد فقد ماهويته، وأنه يمتلك وجوداً خارجياً مباشراً غير أصيل بما أنه يوجد لدى آخر عـداه، ويبحث عن «إشباعه»، في مواجهته لهذا الآخر. وهذا يعني فضلاً عن ذلك أن الآخَر قد فقد ماهويته، التي حرم منها، لأن الوعي الذاتي لا يبحث في الآخَر إلا عن سَلْبه الحق وإشباعه الحق «إنه لا يعتبر الآخر وجوداً بل يعتبره صورته هو فحسب»(**) (المصدر نفسه). وهذا الفقدان المزدوج للماهوية في التضاد المباشر يمثل مع ذلك في عين الوقت، وهذا هو الجانب الإيجابي من عملية المواجهة، «ضرورة» أن يصير ماهوياً، ولذلك بدوره، دلالة مزدوجة: إذ ينبغي على الوعي الذاتي «تجاوز» الآخَر من حيث أنه قد وضع نفسه معارضاً له بوصفه «وجوداً مستقلاً ذاتياً»، وذلك لكي يستطيع هو أن يستعيد ذاته. وعن طريق ذلك يلغي برانيته الحقة (أو آخَريته في الترجمة الإنجليزية) ويرد للآخر ماهويته، ويعطيه حرية أنْ يكون مستقلاً استقلالاً ذاتيـاً. فتلك الماهوية المستقلة ذاتياً للآخَر هي التي كانت موضعاً لهجومه، دون أن يرى فيها إلا نفسه ودون أن يبحث فيها إلا عن نفسه هو «وهو إذ يتجاوز الآن في شخص الآخر برانيته الحقة فإنه ينسحب منه ـ إن جاز القول ـ ويعيد إليه حريته» (١٥٦).

وفي هذه «الحركة المزدوجة» ـ إطلاق سراح (تحرير) الآخر، «والعودة إلى الذات» ـ يظهر التواشُج الجوهري الذي لا انفصام لعراه بين مختلف الذوات الواعية، وهو التواشج الذي يؤلف النشوء الجمعي للحياة، أي النحن. وهاتان الحركتان لا تحدثان معاً في آنٍ واحد لكي ترتبط إحداهما بالأخرى بعد

(*) تتطابق الترجمتان الفرنسية (١٥٥) والانجليزية (٢٢٩) لهذه العبارة في الظاهريات ولكن مصطفى صفوان يترجمها هكذا (مصدر سابق ١٤١): «الوعي بالذات يواجهه وعي آخر بالذات وإنه ليمثل له كأنه وافد من خارج». وهي بمعنى مختلف عن الترجمتين، وعن سياق ماركيوز.

(**) في الترجمة الإنجليزية «لأنه لا يعتبر الآخَر واقعياً بالماهية، بل يرى نفسه في الآخر».

ذلك، فكل واحدة منهما هي عين الأخرى «وفعل الواحدة له في ذاته الدلالة المزدوجة سواء في ذلك الفعل المتعلق بها أو المتعلق بالأخرى لأن الفعل الآخر مستقل أيضاً استقلالاً ذاتياً ومغلق أيضاً على نفسه وليس فيه من شيء إلا وهو راجع إليه» (١٥٦).

وهكذا يتضح أن «ما يجب نشوؤه»، أي الإشباع الحقيقي للرغبة بوصفه تحقيقاً لوجود الوعي الذاتي لا يمكن أن يكون إلا فعلهما المشترك.

فالنشوء الجمعي للحياة، أي النحن، وهي المجابهة التي توجه التحقيق الفعلي «للتعرف أو للاعتراف» المتبادل، هو إذن «فعل». فالحياة لا تحقق معنى وجودها ومن ثم جوهريتها الكلية أيضاً - أي قيادة خُطى كل موجود وصولاً إلى الحقيقة، إلى الوجود الباقي الدائم (Bestehen) إلا في الفعل، من خلال مواجهتها العينية الفعلية لذاتها وللعالم. إن المفهوم الهيجلي للفعل يمتلك قوة لا يجب إهمالها أبداً. فهو في الحقيقة المفهوم الذي يتأكد فيه بأكبر درجة من الدقة التنافر بين مفهوم الحياة بكل امتلائه وبين إنشاء ترنسندنتالي للعالم بواسطة الوعي، بيد أن هذا الفعل لا يعني في المقابل تعارضاً مع كل معرفة وكل علم وكل ما هو من هذا القبيل، وهو لا يمثل أساساً «عملياً» يتعارض مع أساس «نظري» وذلك استناداً إلى أن الفعل عند هجيل لا يوجد تحديداً إلا مزوداً بالمعرفة، وإلا بصفة «روحية»، وليس ذلك فحسب بل إن الفعل هو دائماً عند هيجل بدرجة أكبر فعلٌ توجهه المعرفة الحقة ويؤدي إلى المعرفة الحقة وسيكون علينا أن نرجع أكثر من مرة إلى هذ المفهوم للفعل.

وتبدأ المواجهة بين الذوات الواعية المتباينة، بالتعايش المباشر بين أفراد متمايزين. فكل وعي ذاتي يجد نفسه داخل مباشرة الحياة في أشد صورها خارجية. إنه «وجود لذاته بسيط»، ولن يصل إلى استبقاء مساواته لنفسه إلا «باستبعاد» كل موجود عداه، فهو لا يكون أبداً إلا «مفرداً» (فرداً)، وتؤلف فرديته المباشرة كل ماهويته، ويظهر له كل وجود غيره كما لو كان موضوعاً غير ماهوي ليس له إلا طابع سالب محض» (١٥٨).

وكان هيجل فيما سبق قد شخّص الوجود الخارجي المباشر للفرد الذي تحركه الرغبة بوصفه «نمطاً للوجود الخارجي له طابع موضوعي محض» (انظر ص ٢٥١). وهذا التعريف يعاود الظهور هنا باعتباره سمة مميزة لما في هذا التعايش من انعدام للأصالة والحقيقة. ويقول هيجل إن الأفراد في تضادهم المباشر لا يوجد «أحدهم بالنسبة إلى الآخر إلا على غرار (على نمط) ما توجد أي موضوعات». وبدون التوسط الذي يجلب لهم المعرفة والحفاظ (Ver - halten) يتصور كل منهم الآخر على أنه شيء. فليست لديهم أي فكرة عن الموضع الذي يجدون أنفسهم فيه ولا عن السبب الذي يوجدون من أجله فيه، ولا عما يجب عليهم أن يفعلوه؛ أي ليست لديهم أي فكرة «عما يجب أن ينشأ». إن لكل منهم «وعياً غائصاً في وجود الحياة» ومعنى ذلك أن هؤلاء الأفراد وقد استسلموا لعرضيه المباشرة، لن يستطيعوا التخلص منها، ولن يستطيعوا أن يقيموا «توسطاً» بين تلك العرضية وبين ماهيتهم الحقة (١٥٩، ١٦٠).

ويقدّم هيجل من جديد في معارضة هذا الطابع المباشر للحياة، هذا الطابع الذي تغيب فيه أصالتها، نوعية وجودها وحقيقته معلناً بذلك كيف سيتابع تاريخ الوعي الذاتي بأجمعه.

إن مباشرة الوعي الذاتي، أي «نمطه الموضوعي» هي بمثابة الضياع المطلق لماهيته، لأنه في ذاته هو «التوسط المطلق» لكل مباشرة (١٦٠)، التجريد المطلق لكل طابع موضوعي (١٥٨)، الوجود الذي هو سلب محض لكل وعي في مساواته لذاته. فوعي الذات هو إذن في نوعيته حرية من حيث الماهية (١٦٠): أي إمكان الانسحاب من كل «لحظة» من الحياة واسترجاعها، ونفي كل عَرَض وأخذه لحسابه، وإدخال توسط كل «تعينّ» معطى يلتقي به على إنّيته (فرديته المتعينة). فتلك الحرية ليست من جانبها معطاة إلا في المثول (التبدي) والتوكيد (إثبات الذات)، ويجب دائماً إعادة تكَشفها وامتلاكها وتأكيدها. فالوعي الذاتي لا يكون حراً إلا بمقدار ما يعمل دائباً على وضع نفسه والحفاظ عليها ودفعها إلى النشوء. إذ يجب عليه أن

يكشف عن نفسه على نحو ما تكون، وأن «يقدمها» وأن «يفرضها» وأن يؤكدها «في صراع من أجل الحياة والموت»، «فبغير المخاطرة بالحياة لا تتحقق تلك الحرية ولا يتم اختبار وإثبات أن الوعي الذاتي ليس مجرد الوجود الخارجي، وليس النمط المباشر الذي يظهر وفقاً له أول ما يظهر، وليس مجرد انغماسه في امتداد الحياة، بل يتأكد بذلك أن الوعي الذاتي في ماهيته لا يتضمن شيئاً حاضراً لا يمكن اعتباره عنده لحظة زائلة، فهو ليس إلا وجوداً لذاتـه محضاً» (١٥٩). وبواسطة الإشارة إلى هذه الحرية النهائية للحياة يستطيع هيجل أن يقول إن ماهية الوعي الذاتي تكمن على وجه الدقة في حقيقة «ألا يكون متعلقاً بأي وجود متعين ماثل هناك» (المصدر نفسه)، وإن الوجود الحق للحياة نتيجة ذلك هو الحرية بالقياس إلى الحياة (الوجود المتحرر للحياة). ويجد تعيين وجود الحياة، باعتباره آخَرَ وباعتباره «وعياً ذاتياً»، تبريره النهائي هنا.

وقد أشرنا في الجزء الأول إلى كيف أن مقولة «الواقع الفعلي» تؤدي بغتة إلى انبثاق هذا المعنى النهائي للوجود، وهو معنى لم يستبعده هيجل حتى في كتاب «المنطق»: أي الوجود الواقعي الفعلي (الواقع الفعلي) بوصفه تبدياً وإظهاراً للذات وتكشفاً وتَخَارُجاً لها. إن هيجل قد فسّر على هذا النحو التصور الأرسطي للوجود بالفعل energeia، فوجود الحياة يهِبُ الآن لهذه المعطيات أساساً أصيلاً. ومع اتجاه البحث وفقاً لوجود الحياة، سيتكشّف نمط التحقق الذاتي للحياة بوصفه أشدّ معاني الوجود أصالة. فالواقع الفعلي للحياة هو إنجاز متحقق مكتمل، هو خروجها من ذاتها وإظهارها إمكاناتها الحقة. فالحياة بفضل معرفتها وحريتها تضع ذاتها بذاتها في الوجود الماثل هناك، كما تحتفظ بذاتها فيه. وإلى المدى الذي تستطيع فيه دائماً ـ داخل هذه المعرفة وتلك الحرية ـ أن تتوسط ذاتها، وأن تتوسط وجودها المباشر الماثل هناك، فإنها تحتفظ بذاتها من حيث الماهية في نشوئها باعتبارها ذاتاً، وتبقى دائماً مساوية لذاتها في كل آخَرية.

ويجدر بنا أن نستبق المناقشة خطوات أبعد إذا شئنا أن نظهر دلالة تعيينات الوجود الحقيقي للحياة، وهى تعيينات قد أُعطيت بوصفها وعياً للذات في اكتمال هذه الدلالة. إن «حقيقة» «وماهية» الوعي الذاتي هي حرية «التوسط المطلق» و«التجريد المطلق» و«السلب المطلق» لكل مباشرة. وإلى المدى الذي تدور فيه المسألة الآن على عرض نشوء الحياة الواعية بذاتها، ستكون هذه المباشرة دائماً «وجوداً متعيناً ماثلاً هناك»، «نمطاً موضوعياً»، للوجود الخارجي «والغوص (الانغمار) في امتداد الحياة». وبما أن هذه المباشرة الحية وبالتالي ذات الطابع الموضوعي «للوجود المتعين الماثل هناك» تجد نفسها مُتجاوَزَةً لكي يدخل عليها التوسط مع الوعي الذاتي الحر» فإن هذه المباشرة هي بالتالي حياة صارت ذات طابع موضوع، وامتداداً «وسلباً» لحياة أخرى. وما يُدخله الوعي الذاتي وسيطاً بينه وبين نفسه سيكون إذن «تشكيلاً لوعي»، وهذا التوسط هو توسط «تاريخي» في أعلى الدرجات، حيث يتحد وعي ذاتي حي مع علمه بذلك (واحتفاظه بهذا العلم) بوعي ذاتي حي. فالوجود ذو الطابع الموضوعي الماثل هناك الذي كان موضوعاً للتوسط هو دائماً وجود تاريخي ماثل هناك!. وفي فقرة لاحقة من ظاهريات الروح سيكمل هيجل هذا التعيين الصريح للوجود الماهوي الحق للوعي الذاتي باعتباره وجوداً تاريخياً. والوسط الذي يتصرف فيه الوعي الذاتي الحر «بين الروح الكلية وتفردها» هو «نسق الأشكال التي تجسّد الوعي، وحياة الروح التي تنتظم في جملتها، على النحو الملاحظ هنا والذي يجد في التاريخ الغالي وجوده الموضوعي الماثل هناك» (٢٤٧ التخطيط لنا). إن هيجل بمساعدة مفهوم التاريخ يستكمل تحديد نطاق الحياة العضوية للطبيعة، وحياة الوعي الذاتي. فللوعي الذاتي «تاريخ» في توسطه المطلق، (على حين) أن الطبيعة العضوية ليس لها تاريخ، فهي تسقط مباشرة من كليتها، كما أن الحياة في تفرد الوجود ـ هناك، واللحظات التي تتحد من جديد في هذا الواقع

الفعلي - أي التعينّ البسيط والتفرّد الحي - لا تكون لها إلا صيرورة حركةٍ عَرَضية (٢٤٧). وتلك الفقرة واحدة من الفقرات التي يعبر فيها هيجل بأكبر دقة عن الأسباب التي تجعل «ظاهريات الروح» تاريخاً عالمياً بالضرورة. وسنعود إلى ذلك فيما بعد. ولكن يجب علينا أن نواصل الآن تفسير النشوء الجمعي المباشر للحياة أي «النحن».

إن الأفراد في تضادهم الذي لم يدخل عليه توسُّط، يجب أن «يقدموا أنفسهم ويؤكدوا أنفسهم» مدفوعين إلى ذلك بواسطة الرغبة، في حريتهم وحقيقتهم، وأن يصيروا ماهَويِّين»، في ماهيتهم.

والصورة المباشرة للمواجهة بين الأفراد المختلفين هي صورة «صراع من أجل الحياة أو الموت»، لأن الرِّهان (ما يدور حوله الصراع) ليس كائناً ما بين الكائنات أو ثروة مادية (ذات طابع موضوعي) بين الثروات، بل وجود الفرد نفسه. فحرية الوعي الذاتي هي حرية بالقياس إلى كل موضوعية، وبالقياس إلى كل «وجود متعين ماثل هناك»، أو بعبارة أخرى هي حرية بالقياس إلى الحياة بما هي كذلك، بمقدار ما تكون الحياة من حيث الماهية مباشرة وموضوعية وسلباً «للوجود لذاته المحض». ولأن حرية الوعي الذاتي ليست أي سلبٍ (نفي) كائناً ما كان، ولكنها «سلب مطلق» فإن على الفرد أن يجازف ويواصل المجازفة وصولاً إلى سلب الحياة نفسها لكي يستطيع أن يوقن بنفسه (يؤكد ذاته) وأن يظهرها باعتبارها ذاتاً محضة وبمقدار ما يكون سلب هذه الذات المحضة في التضاد المباشر مثولاً من حيث الماهية في شخص الآخر، فإن كل ذات ستستهدف «مَوْت الآخر»، وتضع فيه حياتها الحقة (١٥٩).

وهذا التوسط، هذا التوكيد للذات الذي يرمي إلى حياة أو موت الآخر، ليس مع ذلك إلا ظاهر التوسط والتوكيد، كما أن تلك الحرية ليست في الحقيقة إلا غياباً للحرية. ففي الصراع الذي تستثيره الرغبة المباشرة لا يوجد الآخَرُ متجاوَزاً. بل مدمَّراً (قد أجهِزَ عليه) أي أنه ليس مأخوذاً على

نحو ما يوجد في ماهيته، ولكن باعتباره «موجوداً بسيطاً»، بوصفه «شيئاً» (١٦٠). إلا أن الحرية والوحدة مع الذات التي يصل إليها الفرد بواسطة موت الآخر ليست إلا وحدة «ميتة»، فلكي تكون حية ينبغي تحديداً أن يكون الآخر محتفظاً به في وجوده بوصفه المقابل الذي يضاد الذات بالضرورة. فالأفراد إذن يجب أن يمنح بعضهم بعضاً الحرية داخل توسُّط واعٍ، وأن يعترف كل منهم بالآخر[1]. ولكن الأفراد في هذا التوسط «لا يتجه الواحد منهم إلى الآخر ولا يجد كل منهم نفسه في الآخر على نحو متبادل بواسطة فعل واعٍ، بل يكتفون بأن يترك كل منهم للآخر الحرية، ولا يكترث أحدهم بالآخر، ويشبهون في ذلك الأشياء» (١٦٠).

وأثناء الصراع الذي لا يعرف توسطاً، صراع الحياة والموت، تبقى رغبة الذات في بلوغ ماهويتها بلا إشباع، ويفطن الوعي الذاتي في تلك التجربة، إلى أنه فَهِمَ على نحو سيىء، واستعمَلَ على نحو سيىء حريةَ الوجود لذاته المحض، وأنه ليس وعياً محضاً بالذات فحسب، كما يفطن إلى أن الحياة لازمة له لزوم الوعي الذاتي المحض (١٦٠ ـ التخطيط لنا). وهو في الطبيعة المباشرة لرغبته لم يستخدم الحرية إلا لكي يكون متحرراً من الحياة، بيد أن الوعي الذاتي لا يكون حرية إلا بوصفها حرية من أجل الحياة، من حيث أن الوعي الذاتي «وجود ماثل هناك» يمتلك حرية الاختيار في التعيّن، ومن حيثّ أنه وجود للآخَر، مزود بحرية الاختيار». وتشير «الحياة» في تضادها مع «الوعي الذاتي المحض»، أساساً إلى الحياة بوصفها وجوداً للغير، بوصفها وجوداً ماثلاً هناك للغير، بوصفها «شكلاً موجوداً» بوصفها شيئاً ما Etwas للغير: «الحياة أو الوجود للغير» كما يقول هيجل في إيجاز بهذه الفقرة (١٦١). فالحياة هي إذن بماهيتها وعي ذاتي محض، وهي لذلك أيضاً «وعي موجود أو وعي في صورة وهيئة الشيئية»، فهي حرية من حيث الماهية وهي بالقدر نفسه نقيض

---

(١) نجد هنا مرة ثانية معنى شديد العينية «للتوسط» وهو يتعلق بالتدخل من أجل التهدئة (المصالحة) بين طرفين متضادين. (هربرت ماركيوز).

الحرية، أي «الأغلال»، وكما أنها من حيث الماهية استقلال ذاتي فهي أيضاً غياب للاستقلال الذاتي. لقد كان وجود أحدهما يحيلنا إلى الآخر أي الوجود للغير، وكان ذلك منذ البداية مرتبطاً بتفسير مفهوم الحياة فلن يستطيع الاستقلال الذاتي الحق، أي حرية الحياة، أن يتحقق إلا في هذا الوجود للغير ومعه(*).

إن الوعي الذاتي الذي يبقى دون تحقيق في الصراع من أجل الحياة والموت، لا بدّ أن يكابد تجربة الوجود للغير في ماهويته، ولكن ذلك لم يتوسط «لحظتيْ» الحياة ولم يُعِدْ توحيدَها من جديد، ولكن ذلك لم يعط بعد «انعكاسهما في الوحدة». ولهذا يجد التعرُّف على الغياب الجوهري لحرية الحياة واستقلالها الذاتي نفسَه موزعاً بين «شكلين متضادين» للوعي، بين أفراد مختلفين واعين بذواتهم، وهم بكل تأكيد لم يعودوا متقابلين في صراع من أجل الحياة والموت لكي يفنوا أنفسهم عامدين، بل هم يتعرفون على أن كلًا منهم موكول إلى الآخر (معزوّ إلى الآخر)، وأنهم جميعاً في جملة الحياة ماهويون بدرجة متساوية، بل يتعرفون على أن بعضهم لم يُعْطَ بعدُ استقلالَه، وعلى أن بعضهم الآخر لم يُعْطَ بعدُ وجودَه من أجل الغير. وهكذا تنشأ الحياة بوصفها جدلَ «ديالكتيك» وجودِ الأفراد «المستقلين ذاتياً» و«غير المستقلين ذاتياً» من أجل وفي مناهضة بعضهم بعضاً على نحو متبادل. وهم ينقسمون إلى هؤلاء الذين لا يوجَدون إلا لذواتهم فقط، وإلى هؤلاء الذين لا يوجدون إلا للآخرين فقط، وهذا هو ديالكتيك السيِّد والعبد.

وفي الروابط بين السيد والعبد، تتحرر الحياة التي نشأت على أنها «نحن» من مباشرتها لأول مرة: فالوعي الذاتي في توزعه أفراداً يلتئم ويتوحد ـ عن طريق توسط حرٍ واعٍ ـ مع عالم الموضوعات، وهذا هو النمط الأول لتحقق

(*) صعوبة تلك العبارات ناشئة عن أن نص «الظاهريات» في هذا الموضوع لا يدور مباشرة على الحياة بل على الصراع بين وعيين ذاتيين متضادين، وهو صراع يؤدي إلى وعي السيد ووعي العبد.

الحياة بوصفها «وسطا شاملا»، وبوصفها «جوهراً كلياً» للموجود: ففي نشوءٍ يتسم بالحقيقة التامة «تشكل» الوحدة الموحِّدة للوعي الذاتي، وتؤسس في وجودها الخارجي الذوات الواعية الأخرى جميعاً، والأشياء التي تلتقي بها جميعاً في آنٍ معاً.

والأمر الحاسم الذي تجيء به علاقة السيد بالعبد وثيق الصلة بسريان الحياة سرياناً عينياً وتغلغلها في عالم «الموضوعات»، ففي «العمل» تتجرد الأشياء من طابعها كأشياء محضة، فهي تغدو بوصفها موضوعاتٍ للعمل صوراً للحياة، وهي بوصفها صوراً للحياة سيمسك بها الوعي الذاتي ويستوعبها. وسياق عمليات «العمل» هو التعيين المشخص للمنفذ (المدخل) المتخلص من هذا التشيُّؤ الذي عرّفه هيجل بأنه أحد المواقف الجوهرية للحياة. فهي تنشأ بواسطة الوعي الذاتي الذي يحيا من حيث الماهية في اتخاذه طابع الموضوعات، والذي هو بماهيته وعي مفتقر إلى الاستقلال الذاتي: إنه وجود العبد.

فوجود العبد متعين مباشرة ودفعة واحدة تبعاً لسلوكه (بِدَالَّةِ سلوكه) بالنسبة إلى ما للأشياء من طابع موضوعي: إن «العبد هو ذلك الوعي» الذي تستلزم ماهيته أن يكون مرتبطاً (مكبّلاً) بالوجود (داخل تركيب الوجود) ذي الاستقلال الذاتي، أو بالأشياء خالصة بسيطة (الشيئية عموماً) (١٦١)(*) ونمط هذا الارتباط «التركيب» يستتبع على نحو أكثر دقة أن تكون الأشياء هي «الأغلال» التي لا يستطيع العبد في تقابله (تضاده) مع «الآخر» أن «يتجرد» منها. إنه ليس بمستطيع أن يحرر نفسه من الأشياء (لا على نحو الحرية

(*) ترجمة هيبوليت الفرنسية للظاهريات التي نقلت هذه العبارة عنها (ص ١٦١) نصت على أن ماهية العبد تستلزم أن تكون في تركيب «synthèse» مع الأشياء، وترجمة بيلي الانجليزية (ص ٢٣٤) تقول أن تكون في ارتباط لأفكاك منه Bound up with بالشيئية، «وترجمة مصطفى صفوان (ص ١٤٦) تقول «وعيٌ ماهيَّتُهُ الارتباط بالوجود المستقل. . .».

الداخلية الإيجابي، ولا على نحو الحرية الخارجية السلبي)، فهو لا يمتلك أي استقلال ذاتي بالنسبة إلى الأشياء، ولكنه مع ذلك «لا يكون مستقلاً ذاتياً بوصفه كذلك إلا في الأشياء»، لا في وجوده لذاته المحض، لأنه لا يكون ما هو عليه إلا بواسطة الأشياء التي يمتلكها (أو لا يمتلكها) (١٦٢). ويعجز العبد عن القضاء على الأشياء وإفنائها، فهي تتملص من سيطرته وتنتمي إلى سيطرة آخر يقف في مواجهته: إنه لا يستطيع «إفناءها» ولا «الاستمتاع» بها، فليس أمامه إلا تغييرها وتعديلها بعمله من أجل آخر. فالعمل إذن أصبح الآن هو الموقف الأساسي للوعي الذاتي تجاه الأشياء، وهو سلوك يتجاوزها من حيث هي موضوعية محضة سالبة، ويبث فيها الحياة. ولن تكتسب وجوداً خارجياً باقياً Bestehen إلا حينما تتخللها الحياة ويشكلها العمل فهي تكتسب «الشكل» (أي الصورة) الذي يجعلها واقعية بالفعل ويستبقيها كذلك.

وفي البداية يقدم هيجل عرضاً لخصائص العمل التي هي من وجهة نظر العبد خصائص سلبية: فيشير إلى كيف يحقق عمل العبد رغبات السيد. ولكن هذه الرغبات لا بدّ أن تبقى دون إشباع من حيث أنها متجهة على نحو مباشر إلى شيء ذي استقلال ذاتي يضع للرغبة شروطاً[1] ويجب أن تفترضه الرغبة مسبقاً دائماً والآن ستجد تلك المباشرة التي تتسم بها الرغبة توسطاً أول في علاقات السيد والعبد. فالسيد قد «أقحمَ» أي أدخل (١٦٢) العبد بين رغبته والشيء: وهو بهذا لم تعد له علاقة بالشيء إلا عبر توسط العبد. ولم تعد موضوعات رغبته مستقلة ذاتياً بل أصبح عمل العبد هو الذي يشكلها، وستبدو له إذن بوصفها أشياءَ تفتقر إلى الاستقلال الذاتي. فالسيد لم يعد في حاجة إلى أن يكرر إنتاجها وافتراضها مسبقاً، فالعبد يصنعها نيابة عنه ـ أي وعي ذاتي آخر. وهكذا يستطيع السيد أن «يُفني الأشياء» ويستهلكها، إنه يستطيع أن يشبع نفسه في «استمتاعه» بالأشياء.

---

(١) (Be - dingt) هذه الرغبة «المشروطة» بالشيء، لا تنتمي إلى ذاتها، إنها تسقط مبتلَعَةً في عداد الشيء (Ding) (هربرت ماركيوز).

ويتيح هذا التوسط بين الوعي الذاتي والأشياء قيام نمط أول للعلاقة بين وعي ذاتي ووعي ذاتي آخر. فلم يعد السيد والعبد متعارضين مباشرة في صراع من أجل الحياة والموت، فالأشياء التي شكلها العمل تقحم نفسها بينهما باعتبارها توسطاً أولَ، باعتبارها حداً أوسط (وسطاً) أول. «فالسيد يقيم مع العبد علاقات توسُّط تمر بالوجود المستقل استقلالاً ذاتياً» (١٦١). وإذا عدنا إلى الصراع من أجل الحياة والموت الذي ظهرت علاقاتُ السيد بالعبد نتاجاً له، وجدنا أن السيد قد خاطر بحياته الخاصة لكي يكشف عن نفسه ويوقن بها (يؤكدها) بوصفها «قوة سائدة على هذا الوجود، غير أن هذا «الوجود»، أي الأشياء التي وضعها السيد على هذا النحو تحت سلطانه، هي على وجه الدقة «أَغلالُ» العبد، الذي سقط في أَسْرِ سلطانها. وفضلاً عن ذلك لقد أخضع السيدُ العبدَ كما أخضع الأشياءَ في عين الوقت، وهو يؤكد نفسه في مواجهته بوصفه وجوداً لذاته محضاً». إنه في الضربة نفسها قد «اعترف» بالعبد باعتباره مفتقراً إلى الاستقلال الذاتي. ولن يسعى إلى إهلاكه بل سيجد نفسَه مُحَالاً إليه من أجل إشباع رغبته.

ويتأكد للسيد بذلك أنه «حصل على اعتراف به» وذلك مطلب جوهري من أجل تحقيق الوعي بالذات. أما العبد فسيضع نفسه بوصفه وجوداً من أجل الغير، إنه ينكر على نفسه استقلاله الذاتي، وحينما يتضح أنه مرتبط بالأشياء وإنه يعمل على تشكيلها من أجل السيد، فإنه سيتعرف في سيده على حقيقته هو وعلى قدرته هو. فالعبد لا يستطيع أن يكون سيداً على الوجود ولا أن يبلغ النفي المطلق (١٦٢ وما بعدها). إنه يحيا داخل الإقرار بانعدام حريته.

ومع ذلك فإننا نرى بوضوح أن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافاً «من جانب واحد، خالياً من المساواة» (١٦٣). لأن السيد لم يضع نفسه بعدُ بوصفه وجوداً من أجل الآخَر، ولم يتعرّفْ بعدُ في العبد على **وجودٍ لذاته مستقل بالماهية**، فليس العبد ضرورياً له إلا في افتقاره إلى الاستقلال الذاتي وفي خلوه من الماهية. وهكذا لا يكون السيد قد وصل إلى إشباع رغباته إلا

على نحو يفتقر إلى الماهية الحقة. أما العبد فإنه لا يقتصر على أن يكون من ناحيته وجوداً للغير، «وأغلالاً»، بل هو بوصفه وعياً ذاتياً سيكون بماهيته وجوداً لذاته محضاً، أي حرية. وفي الخصائص الإيجابية للعمل التي يكشف عنها هيجل الآن، ستصير العبودية «عكس ما تكونه مباشرة، ستكون وعياً مطوياً على نفسه (مكبوحاً داخل نفسه) تلج في أعماقها الداخلية متحولة إلى استقلال حقيقي» (١٤٧)(*). ففي أقصى غيابٍ للحرية على وجه الدقة ستتحقق للعبد تجربة الحرية المطلقة في مواجهة الموجود، وسيكابد تجربة «حقيقة السلب الخالص والوجود لذاته». وفي أعمق درجات السقوط في ربقة الموضوعية سيحرر نفسه لحسابه هو من ربقة الموضوعية، محققاً بذلك ما كان يحققه بعمله لحساب السيد.

وحينما كان وعي العبد في إسار الخوف من السيد، في صراع الحياة والموت، لم يكن خوفه مبعثه هذا الشيء أو ذاك، في هذه اللحظة أو تلك، بل لقد استشعر الخوف من أجل ماهيته بأجمعها (١٦٤)(**). فوجوده نفسه هو المطروح للمخاطرة (أمام الموت)(***). إن هذا الخوف قد ألقى بحياته في «الحركة الكلية المحضة»، «في السيولة المطلقة لجميع الأشياء»: فصلابة الأشياء التي عاش في جوفها واستقلالها الذاتي شرعت في

(*) هذا الترقيم للصفحة كما هو وارد في الأصل خطأ مطبعي فهذه العبارة واردة في صفحة ١٦٤ من ترجمة هيبوليت للظاهريات. وهذه الترجمة الفرنسية أغفلت، في انطواء الوعي على نفسه معنى الكبح والقمع الوارد في الترجمتين الانجليزية (ص ٢٣٧) والعربية (ص ١٤٧) وهي مصادفة غريبة أن يأتي الترقيم الخاطىء في الترجمة الفرنسية مطابقاً للترقيم الصحيح في ترجمة مصطفى صفوان العربية التي نصها: «سوف تصبح العبودية بالأحرى في خلال تحققها الخاص عكس ما هي إياه مباشرة، لسوف تطوي نفسها كوعي مكبوت في نفسه منقلبة إلى استقلال حقيقي».

(**) في الترجمة الفرنسية «من أجل ماهيته بأجمعها» ولكن في الترجمتين السابقتين «من أجل وجوده بأجمعه».

(***) الخوف هنا خوف من الموت «السيد المطلق» كما جاء في نص الظاهريات.

الارتجاف، وحينما استشعر الوعيُ الخوفَ، انحلّ في قرارة نفسه وارتعدتْ أوصالُه جميعاً، وتعرض كل ما كان ثابتاً فيه للاهتزاز (للاختفاء) (١٦٤). فالطابع الموضوعي الراسخ لحياته وعالمه قد غرق متلاشياً في حركة كلية محضة، أي لقد اختفى «النمط الموضوعي» لوجوده. ولكن في هذا الاختفاء، وفي صميم هذا الخوف المطلق، ظهر البعد الحقيقي لماهيته، ففي هذا الاختفاء وحده أصبح وعيه الذاتي في نهاية المطاف واقعاً فعلياً، حرية الحرية المطلقة، الوجود لذاته المحض.

ينبغي ألا يُساءَ فهم التشابه الماثل - حتى في المفردات اللغوية المستعملة - بين هذا العرض وبين محو ثبات العالم الموضوعي الذي شاهدناه عند الانتقال من الفهم المشترك إلى «عالم الفلسفة المقلوب»، وكذلك بينه وبين ظهور «المطلق» داخل «عدم» هذا العالم، كما أوضحه هيجل في الفرق بين نَسَقيْ فشته وشلنج (أنظر S ١). وبهذه الطريقة نفسها سنجد في التعريف الأول الذي قدمه هناك للمطلق شُرُوعاً في تناول المفهوم الأصلي الجوهري للحياة.

بيد أن التحلل الذي ينشأ داخل «الخوف من السيد» قائم على شعور بسيط «بالقوة المطلقة»، ومن حيث أنه شعور بسيط، لن يكون إلا «التحلل في ذاته» مقصراً عن أن يكون تحللاً في حرية تحققه الفعلي، التي تصبح بالنسبة إلى وعي العبد واقعاً فعلياً بوصفها حقيقته. وموضع ذلك التحقق هو العمل: «إنه يصل إلى. . . . ذاته بواسطة العمل» (١٦٤ وما بعدها). وقد سبقت الإشارة إلى أن العمل ليس بقادر على أن يجعل العبد يتجاوز استقلال الأشياء: فالأشياء تظل خارج سيطرته، لأن النفي المحض للأشياء حق مقصور على السيد. وسنرى على وجه الدقة ابتداء من الآن «أن الموضوع» بسبب كونه «مستقلاً ذاتياً في عيني العامل»، ولأنه يحتفظ بهذا الاستقلال بدلاً من أن يتم استهلاكه والاستمتاع به، فإنه هو الذي يجعل العامل مستقلاً ذاتياً في موضوع عمله وبواسطته، وهو يدخل بهذا الاستقلال الذاتي دائرة الواقع الفعلي. ويصير واقعياً بالفعل. كما يصير موضوع عمله واقعاً فعلياً

من حيث أنه قد تشكل بعمله، ويصل العامل نفسه إلى واقعه الفعلي أيضاً في هذا الموضوع الواقعي، «وهكذا يصل وعي العامل إلى أن يحدس أن الوجود المستقل هو وجوده الحق» (١٦٥).

فالعمل يبلغ هذا المدى من حيث أنه صار «خالقاً» و«واهباً للشكل». إنه بخلقه الأشياء ومنحها شكلاً يضفي[1] عليها وجوداً خارجياً باقياً Bestehen واقعاً فعلياً، على حين أن رغبة السيد الذي يستمتع بالأشياء لا تقوم إلا باستهلاك الواقع وإفنائه، ويفوتها في الإشباع والاستمتاع «الجانب» الموضوعي، أو الوجود الخارجي الباقي». أما العمل فهو على العكس من ذلك رغبة مكبوحة (مُتَحَكَّم فيها) وهي لذلك ترجىء الإفناء: أي أن العمل يخلق (يشكِّلُ الشيء). فالعلاقة السالبة بالموضوع تتحول «في العمل» إلى شكلٍ (صورة) للموضوع، إلى شيء باقٍ (١٦٥). فالموضوع الذي شكله العمل يوجد ويبقى داخل «الشكل» الذي أضفاه عليه العبد بعمله. فالواقع الفعلي للشيء ليس إلا «العمل الواهب للشكل» من جانب العبد العامل. وعلى هذا النحو فإن وعي العبد «يخرج من ذاته في العمل ويتغلغل في (ينتقل إلى) دائرة ما يبقى من الأشياء» (١٦٥). وهو بذلك يعترض القوة المطلقة للسيد وينحّيها. فالأشياء التي كان يجب على العبد أن يعمل على تشكيلها كانت قد أُعطيت له ابتداءً بوصفها توابع لسلطان السيد، فهذا هو «الشكل» الذي انتقلت به إليه. ولكنه بعمله «يتجاوز» هذا الشكل الغريب «المتناقض»، إنه يتغلب على «السلب» المحض الذي كان يرتعد أمامه. فالعبد الذي يعمل «يدمِّر... هذا السالب الغريب، ويضع نفسه بما هو كذلك في دائرة ما يبقى، وبواسطة ذلك يصير بالنسبة إلى نفسه وجوداً لذاته» (المصدر نفسه). ولا يعود الطابع الموضوعي الذي يعمل على تشكيله «غريباً» عليه، ولا «آخر»، فقد صار عمله هو، وواقعه الفعلي المتحقق. وهو «يجد نفسه» فيه

---

(١) يحدد النص الألماني أنه «يحقق» هذا الوجود الخارجي وهذا الواقع الفعلي. (المترجم الفرنسي).

«وتكتسب حياته» بواسطة هذا الاكتشاف المتجدد لنفسه بنفسه معناها الخاص، ويتم هذا في العمل على وجه التحديد حيث كان هذا الوعي يظهر باعتباره معنى غريباً» (١٦٦). ويدرك الوعي أنه لا يوجد من أجل آخَر ومفتقر إلى الاستقلال الذاتي فحسب، بل إنه يوجد في ذلك الخلو من الاستقلال على وجه التحديد في ذاته ولذاته.

إن الحياة في نشوئها داخل علاقات السيد والعبد قد وصلت إلى الشكل الأول المباشر لتحققها الفعلي بوصفها «وسطاً كلياً» وبوصفها جوهراً، أي بوصفها تلك التي يمتلك فيها الموجود وبواسطتها وجوداً خارجياً متصفاً بالدوام Bestehen، واقعياً بالفعل، وبوصفها «شاملة الحضور» في كل موجود لقد وسَّطت نفسها بوصفها حداً أوسطَ بين «الأنا المحض» البسيط والموضوعية المحضة (شيئية الأشياء): فالأشياء المرغوب فيها التي شكلها العمل قد صارت واقعية بالفعل في «شكل» (صورة) الحياة، وبقيت بالفعل نشيطة «فعالة» بوصفها صوراً للحياة. إنها تمتلك في الحياة وجودها الخارجي الباقي (Bestehen) ودوامها (قِوامها) الحق، أي جوهرها. وبمقدار ما تكون الرغبة والعمل سلوكين أساسيين للحياة في مواجهة الموجود الموضوعي، فإن كل موضوعية معطاة (أي الأشياء) ستجد نفسها وقد دخل عليها التوسط في الحياة، أي. . . تتلقى الحياة (لاممتلكات فحسب أو أشياء من هذا القبيل). فالرغبة والعمل يجب استيعابها في كل هذا الامتداد التصوري (المفهومي) العميق الذي أصبح لهما حينما أصبح من الممكن أن يقوما بدورهما بوصفهما «مقولتين» للحياة، فعلى هذا النحو وحده يمكن لهما أيضاً أن يتضمنا داخلهما (في توافق مع المكان الذي يشغلانه في نسق «الظاهريات») أنماط «الوعي» السابقة عليهما (اليقين الحسي والإدراك الحسي والفهم) كما يمكن أن يعلنا عن أنماط «العقل» التالية (العقل المُلاحِظ، العقل المشرِّع والعقل الذي يدرس القوانين).

إن التعيين الأساسي الذي يغطي امتداد هذه المقولات بأسره هو مفهوم «العمل». فالعمل هو وحدة المعرفة والفعل، أي وحدة الوعي بالذات،

والنشاط المؤدي إلى نشوء الذات على نحو واقعي فعلي. إن العمل من حيث الماهية «تحويل» وإنتاج. «وكل عمل يُحْدِثُ (يؤدي إلى) تحويلاً ما (٢١٨) ويغير شيئاً ما في الموجود الذي ينصب عليه، ويخرجه عن وضعه ويعيد صنعه». وهذا «القلب»، هذا التحويل الواقعي بالفعل[1]، (جزء ٢ و ١١٤) هو عند هيجل لحظة تبلغ درجة عالية من الحسم بحيث أنه حدد في تلك المناسبة السمة النوعية «لطبيعة الوعي الذاتي» بأنها الحياة في مقابل «التفكير» البسيط (المصدر نفسه). فالحياة هي في وجودها «قلب وتحويل»، لأنها لا تحول ولا تقلب أي شيء كائناً ما كان، بل «تنتج نفسها» في هذا النشاط. وهي لا توجد إلا في هذا الإنتاج الذاتي. ومفهوم الإنتاج الذاتي يضفي طابعاً عينياً على نشوء الحياة بوصفه مثولاً (تبدِّياً) للذات وتأكيداً للذات وإفصاحاً عنها (أنظر ص ٢٦٠). فالعمل المنتج لا يكون بذلك في أسمى درجة له إلا بوصفه ترجمة (تحويلاً) للمضامين المتباينة للذات إلى «عنصر يتصف بالموضوعية»، حيث تصير الذات واقعاً فعلياً (جزء ٢، ١٧٥)، وعلى هذا النحو يستطيع هيجل أن يلخص تعريف العمل من حيث أنه تعيين جوهري للحياة في العبارة الآتية: «العمل الخلاق هو الواقع الفعلي للذات». (جزء ٢، ٣٠).

ونستخلص من ذلك فكرة أن الحياة، بوصفها وسطاً للموجود وبوصفها جوهراً له لا تستطيع أن تتقوّم إلا في «فعل» (قلب وتحويل) عرّف هيجل أول شكل له بأنه العمل Arbeit. والنتيجة الحاسمة الثانية للعلاقات بين السيد والعبد هي تأسيس ذلك العمل في «الاعتراف» المتبادل بين وعي ذاتي ووعي ذاتي آخر مختلف، أي في «النحن» العينية لهذا العمل. وفي اتحاد مع التوسط بين «الأنا المحض» والموضوعية المحضة كان قد وقع التوسط الأول بين أفراد مختلفين في جدل السيد والعبد، وهو توسط رفعهم إلى مستوى وحدة الحياة

---

(١) يترجم هيبوليت في هذا الموضع الكلمتين الألمانيتين 1 - Verkehren 2 - Verändern بالكلمتين الفرنسيتين 1 - perversion 2 -altération أي بالتحريف والتعديل.

وشمولها. والآن لم يعد الأفراد لذواتهم على نحو مباشر هم ذوات نشوء الحياة بل وحدة أولى، وكلية أولى من الوجود للذات، يخضع لها الأفراد وهم يتبادلون الاعتراف بعضهم ببعض. ومن غير المجدي أن نبرز أن هذا التوسط لا يوحِّد أفراداً معزولين في المباشرة، بل لا ينتج نفسه بالأحرى إلا على أساس من «تركيب» أصيل (ابتداء من الأصل) على نحو مباشر، يجمع الأنا والموضوعية، والأنا والأنا.

وتشير جميع الشواهد إلى أن هذه الوحدة أي هذه الكلية ما تزال مؤقتة إلى أقصى درجة: فما يزال طابع الحياة، بوصفه وسطاً وجوهراً، غير مكتمل، فلا الوحدة ولا الكلية قد أصبحتا بعد حقيقتين. فالعالم الموضوعي بالرغم من أن الحياة تسري فيه يظل عالماً موضوعياً ويظلّ آخَرَ مغايراً للوعي الذاتي، كما أن الوعي الذاتي الذي يحقق نفسه فيه ما يزال لا يجد ماهويته إلا «على النمط الموضوعي»، ولا يكون في الحقيقة في عقر ذاته بل لدى طابعه الموضوعي الذي يسعى جاهداً إلى أن يستنقذ نفسه منه وإلى أن يستبقيها باعتبارها ذاتاً (١٩٦)، بالاستيلاء على ذلك الطابع الموضوعي وباستهلاكه وبالعمل الذي يشكله. وليس هناك إذن مسألة مهمة في تلك المرحلة الأولى سوى استقلاله الذاتي الحق، «وحريته» الحقة في مواجهة العالم، إنه يحيا «لذاته على حساب العالم وبإلحاق الخسارة به»، ويبقى بالنسبة إلى العالم في علاقة «سالبة».

وكما أن التوسط بين وعي ذاتي ووعي ذاتي آخر يظل ناقصاً، فثمة في العلاقة بين السيد والعبد «عدم مساواة» ماهوية في الاعتراف المتبادل بمقدار ما يبقى الوجود لذاته والوجود للغير موزعاً بين أفراد مستقلين. فالسيد لا يحدد ذاته بوصفه وجوداً للآخرين إلا على نحو غير ماهوي «في الاستمتاع»، ولا يبلغ العبد وجوده لذاته إلا على نمط «موضوعي» فالمنفذ المتحرر من ربقة الطابع الموضوعي، والتئام شمل الأفراد المختلفين لم يصلا بعدُ إلى منتهاهما.

(٢٢)

نشوء الحياة في طابعها التاريخي

أ ـ تحقق الوعي الذاتي بوصفه عقلاً Vernunft(*).

(*) العقل عند هيجل: العقل لا يوجد عنده في مكان ما داخل رؤوس الناس ولكنه جوهر يهتدي الواقع كله فيه وخلاله إلى وجوده. وهو قوة لا متناهية ومضمون لا متناه. هو الحقيقة بأسرها والماهية بأسرها. وهو بالنسبة إلى ذاته الموضوع الذي يتجه نشاطه كله نحوه. فهو بخلاف النشاط المتناهي ليس في حاجة إلى شروط المادة الخارجية ليجد في تلك الشروط مضمون نشاطه وموضوعاتها.

والعقل فكر. ولكنه فكر موجه إلى نفسه لا إلى مضمون خارجي مدرَك بالحس. وليس التفكير عند هيجل وظيفة للمخ. فالعقل فائق للإنسان، فائق للطبيعة لا متناهٍ. ولكنه موجود في الفرد الطبيعي الإنساني المتناهي مشكِّلاً جوهر الأفراد جميعاً. وفي الظاهريات يتم الانتقال من الوعي بالذات إلى العقل. إن الوعي كان ينظر إلى الموضوع باعتباره «آخر» مغايراً (موجوداً في ذاته)، أما الوعي بالذات فكان ينظر إلى «الموضوع» على أنه «الذات»(موجود لذاته)؛ والآن يجمع العقل بين «الموجود في ذاته والموجود لذاته» أي بين الاختلاف والهوية، فمعرفة الموضوع هي معرفة الذات. فالعقل يجمع بين الوعي الذاتي الكلي (في ذاته) ولذاته، حينما تتجلى تعيينات الذات باعتبارها تعيينات الأشياء نفسها.

«إن العقل هو يقين الوعي بأنه يمثل الحقيقة كلها».

(انظر: زكريا ابراهيم. هيجل أو المثالية المطلقة ـ الجزء الأول ص ٢٥٠ وما بعدها ـ وكذلك Th. Oizerman «Dialectical Materialism and the History of philosophy . Moscow. 1982. P. 181.)

لذلك لم نجد وجهاً لترجمة «Vernunft» أي العقل بالنطق بما في الكلمة من دلالة مقصودة على المعرفة الإنسانية.

لكي تكون متابعة المسار واضحة، يجب علينا أن نتذكر الفكرة الموجهة والسياق الذي يقود خطى تنمية وجود الحياة بوصفها وعياً ذاتياً. وقد ظهر أمامنا ذلك المعطى في «ظاهريات الروح» في سياق تفسير الأنماط المختلفة من «المعرفة المطلقة»، بوصفها حقيقة «الوعي»، بوصفها حقيقة أولى في موقف المعرفة المباشرة. فالحياة إذن هي نمط للمعرفة (للروح)، وأنماط المعرفة هي بدورها أنماط للوجود. ووفقاً لمعنى الوجود الذي يتم وضعه في البدء باعتباره حركة المساواة للذات الموحّدة في الآخَرية ـ فإن المعرفة تعد نمطاً أعلى لتلك الحركة، أي حركة مفكرة (Denkende Bewegung, 251) وبذلك تعتبر نمطاً أعلى للوجود. على أننا منذ البداية قد أطلقنا على مثل هذا الوجود الأعلى الذي يحقق «فكرة» الموجود اسم الصورة الكلية للموجود، لأنه يمتلك في ذاته طابع الكلّ (الجملة). وتلك الوحدة التي هي موحِّدة بحق توحِّد كل الموجود، وهي مساوية لذاتها في كل آخَرية، وهي لا تكون بالنسبة إلى هذا الوجود موجوداً يعثر على نفسه فيها من جديد، أو يكونها، بل هي موضوعة أمامه. والوجود المطلق هو «الواقع بأسره» ولا يستطيع أن يكون مطلقاً إلا من حيث أنه «كل الواقع» (أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب). وفي المفهوم الأنطولوجي للحياة استطاع هذان المعطيان الأساسيان لتعيين الوجود أن يعبِّرا عن نفسيهما من خلال خصائص «الاستقلال الذاتي» نفسه («جوهر» العالم، «وروح العالم») «وشمول الحضور» («السائل الشامل» الوسط الشامل) وبمقدار ما يكون الوجود المطلق في ذاته حركة، حركة تكون بما هي كذلك حركة «مطلقة»، على وجه الدقة، وواقعية في كل لحظة من لحظاتها، فإن وجود الحياة يكون نشوءاً متحققاً في «أشكال» واقعية جزئية، ويكون ذاتاً على نحو مختلف في كل واحد من هذه الأشكال.

وقد سبق أن تتبعنا نشوء الحياة وصولاً إلى شكل العلاقات بين العبد والسيد، وقد رأينا أن الحياة في هذا الشكل لم تصبح بعد على أي وجه مساواة حقيقية للذات في الآخَرية، ولم تصبح بعد الواقع بأسره. وبما أن نشوء الحياة قد تعيّن هنا، بواسطة الرغبة في صيرورة ذاتية ماهوية ـ وبما أن الحياة هنا

يجب أن تنتج ذاتها في وجودها، وأن تعرض نفسها وتستبقيها على نحو ما تكون بالفعل، فإن الحياة تنزع نفسها بالضرورة من مباشرتها وغياب حقيقتها، وتتجه نحو أشكال أعلى؛ هي كلها أشكال للحياة. ويستمر ذلك إلى أن تجعل ذاتها ماهوية بوصفها روحاً، حققت ذاتها.

وتتحدد حركتها بعد ذلك في المحل الأول بمحاولة لتجاوز ما يزال مضاداً بأشد الطرق مباشرةً (دونما توسط) لحرية الوعي الذاتي: العالم الموضوعي. وكانت العلاقة التي تقيمها الذات مع هذا العالم الموضوعي في مستوى ديالكتيك السيد والعبد علاقة «سالبة» من حيث الجوهر. (أنظر الفصل السابق)، ولأنه لم يَلُحْ بعدُ أيّ إمكان للتوسط الإيجابي (وهو الإمكان الوحيد الذي يستطيع أن يزيح النقاب عن معرفة الوعي الذاتي باعتباره عقلاً)، فإن الوعي الذاتي يبحث دائماً عن حريته في مواجهة للعالم الموضوعي الذي لا يستطيع السيطرة عليه: في انسحابه من العالم لكي ينطوي على نفسه، (في الماهوية المحضة للفكر) (١٦٩).

إنه يريد كسب حريته بتحرره من العالم. وحينما يمضي هيجل هنا إلى معالجة الرواقية والارتيابية (مذهب الشك) والوعي الشقي بوصفها أشكالاً للوعي الذاتي الحر، فإنه لا يكتفي بأن يدرج في التاريخ أي أحداث كائناً ما كانت، فتلك الأحداث التاريخية يُشار إليها على أنها لحظات ضرورية في تاريخ وجود الحياة، والمشترك بينها هو تلك «العلاقة السالبة بالآخـرَية» (١٩٦)، ولهذا السبب فحريتها ليست إلا حرية «مجردة»، «محايدة غير مكترثة بالوجود الطبيعي الماثل هناك» ولا تؤدي «إلى تحقق الحياة» (١٧٠).

ونجد ذلك وقد وضع على نحو مباشر بوصفه قانوناً باطناً في ماهية الحياة: ومعنى ذلك أن أي حياة لا تستطيع أن تبلغ الحرية والحقيقة إلا في «وجود متعين ماثل هناك» ولن تبلغ ذلك أبداً ضده، إلا في الآخَرية وليس ضدها أبداً (أنظر الفصل السابق) «كما» أن «ماهيتها، وما هي في ذاتها» تبقى بالنسبة إليها «آخَر عَدَاها» أي «ما وراءً» يقع خارجها (١٨٦)، وهي تستطيع

أن تستبند على تلك الماهية في معرفة شيء ما، وإقامة علاقة ما، ولكنها لن تستطيع أبداً بذلك أن تتحقق في واقعيتها الحقة.

ويجب إذن أن تتمثل الخطوة التي يتعين على الحياة أن تقطعها بعد ذلك على طريق تحققها في قلب (عكس) العلاقة السالبة بالعالم إلى علاقة إيجابية ـ وهيجل يشخص على هذا النحو بالتحديد انتقال الحياة باعتبارها وعياً ذاتياً نحو الحياة بوصفها «عقلاً»: «لكي يكون الوعي الذاتي عقلاً، فإن علاقته بالآخرية التي ظلت سالبة حتى الآن تتحول إلى علاقة إيجابية» (١٩٦). وهنا نتساءل ابتداءً: ماذا تعني تلك التسمية: «العقل»؟ وما هو الشكل العيني للحياة الذي يُشار إليها بها؟.

لقد سبقت الإشارة إلى أن كثرةً من الأشكال هي علامات الطريق في نشوء الحياة بدءاً من مباشرتها إلى توسطها المنجز، وكلها أشكال للحياة. ولكن الحياة في كل واحد منها تكون ذاتاً للنشوء على نحو مختلف. فالحياة توجد في ذوات مختلفة إلى أن تغدو واقعية بما هي كذلك، بوصفها ذاتاً، هي في ذاتها ولذاتها، الواقع بأسره، أي باعتبارها روحاً. وإذا كان الوعي الذاتي يؤلف وجود الحياة، فلن يكون العقل إلا هذا الوجود عينه، وإن يكن وفقاً لنمط أعلى من تحققه. ويتحدث هيجل صراحة عن الوعي الذاتي بوصفه «عقلاً»، وهو يقول إن «الوعي الذاتي عقل» (١٩٦). فالحياة وجود عارف. وعمل الوحدة الموحِّدة هو من حيث الأساس «حركة فكر»: توجهها المعرفة وتدعمها ـ أي نشوء روحي. فالأشكال العليا للحياة هي في ذواتها بالضرورة أشكال عليا للمعرفة؛ فالإمكان الذي يمتلكه الوعي الذاتي للخروج من علاقته السالبة بالعالم، وتحويلها إلى علاقة إيجابية هو ثمرة المعرفة وسيعبر عن نفسه في شكل آخر من المعرفة. ونجد في ذلك تصويراً شديد العمومية للطريق الذي سيظهر لنا عليه «العقل» بوصفه شكلاً للحياة. ولنتذكر دلالة مفهوم العقل في المصطلح الهيجلي بدءاً من إقامة الأسس الأنطولوجية (أنظر الفصل الأول). -

ويصبح اتجاه الترقي، فيما وراء الشكل المعروف حتى الآن واضحاً. فجوهرية العقل ارتكزت من حيث الماهية على معناه الأنطولوجي: حقيقة توحيد الذاتية والموضوعية في أصل واحد. أما الوعي الذاتي فهو بماهيته على العكس من ذلك، ذاتية تقابل (تضاد) موضوعية، وفي علاقة سالبة «بالعالم». وسنرى بعد ذلك أن العقل نفسه هو العالم، وأنه يمتلك العالم على نحو إيجابي بوصفه عالمه ـ ومع ذلك فإن تحقق الوعي الذاتي العاقل الذي يتم دائماً في «فعل» الديالكتيك العيني الماثل في الوجود «مع» والوجود «ضد» ولا يتم في معرفة محضة أو شيء من هذا القبيل، يشير إلى أن هيجل على الرغم من المسار الذي تقود خطاه فكرة المعرفة الموجهة ـ لا يغيب الوجود المتحقق للحياة عن نظره أبداً، فمفهوم «العمل» والشيء ذاته Sache selbst[1] «باعتباره عملاً

---

(١) الشيء ذاته Sache selbst (Chose meme) كلمة Sache الألمانية يمكن أن تعني الشيء، المسألة، الشأن، مادة الدراسة. والمصطلح الهيجلي Sache لا يعني الشيء حرفياً. وهيجل يفرق صراحة بين (الشيء) Ding وبين Sache؛ قائلاً إن الشيء Ding الذي نجده في مرحلة اليقين الحسي يحصل الآن على دلالته من خلال الوعي الذاتي وخلاله وحده. وعلى هذا يعتمد التمييز بين الشيء وبين الواقعة الحقة Sache (ترجمة بيلي الانجليزية ص ٤٣١). والمترجم الانجليزي يترجم الكلمة واقعة حقة fact، وأما ما اختار هيبوليت المترجم الفرنسي له تعبير الشيء ذاته Chose meme فهو المصطلح الهيجلي die Sache seblst وبترجمة بيلي بالشأن (الاهتمام) الرئيسي أو الأمر الرئيسي main Concern (ص ٤٣٠) أو الواقعة الحقة (ص ٤١٩) أما فندلي (مرجع سابق ص ١١٢) فيترجمه المشروع الراهن (الشأن الحاضر) ويشرحه بأنه مهمة أو مسعى. والمصطلح جاء في فصل من «ظاهريات الروح» عنوانه: «الأفراد الواعون بذواتهم المترابطون بوصفهم جماعة من الحيوانات والوهم الخادع الناشىء عن ذلك: الواقعة الحقة». وفي ترجمة فندلي (حديقة الحيوان الروحية والخديعة والمشروع الراهن). ففي تلك المرحلة تكون طبيعة الفرد العاقل عاكفة بأسرها على القيام بمهمة أو مشروع حاضر. ولم يعد من الممكن التمييز بين قوى الإنسان ومواقفه والشروط التي تستنفرها والغاية التي يستهدفها الفرد، واهتمامه الشخصي بتلك الغاية.

للجميع وعملاً لكل فرد على حدة» هو المقولة المركزية التي تتأسس وفقاً لها «الماهية الروحية» بوصفها حقيقة الحياة[1].

---

(١) حينما يقول ن. هارتمان (هيجل ص ١٠٥) إن البحث يغادر هنا «تحليل نظرية المعرفة ليتناول» مجالاً آخر، وبما أن الوعي الذاتي هو «بالطبيعة عملي نشيط» فلا يجب أن نفهم بذلك أن ممارسة «الوعي الذاتي» ستكون منفصلة عن نظرية الوعي. فممارسة الوعي الذاتي هي بالأحرى كما سنوضح بعد ذلك ممارسة «نظرية» في صميمها وبدرجة مساوية. ففي وحدة وجملة المفهوم «الأنطولوجي» للحياة يتوحّد الوجود العملي التطبيقي والوجود النظري. والوسائل التي يستخدمها لتحقيقها، فكل ذلك لحظات في نشاط واحد، وذلك النشاط هو الفرد نفسه. وما يبقى هنا بوصفه دائماً صلباً هو المهمة أو المشروع أو الشيء ذاته die Sache selbst الذي تعد العناصر السابقة لحظاته الزائلة. فالفرد لا يستطيع ممارسة مشروع إلا إذا كانت هناك أهداف ووسائل وشروط ملائمة ومصالح وقوى. ولكن المشروع هو «الشيء ذاته» الذي تقدم له هذه العناصر مناسبته أو مادته. ولا يحقق الوعي الفردي أمانة المقصد إلا بمقدار ما يلزم نفسه بالسير في «المشروع» والقيام «بقسطه من الواجب»، وبأن يلعب دوره لخدمة المشروع، لخدمة «قضيته» دون اعتبار للإخفاق أو النجاح. ولكن ذلك كله ليس إلا خداعاً بادعاء ممارسة اللعبة من أجل اللعبة. إن مجتمعاً كهذا يحتاج كل لاعبٍ فيه إلى عون الآخرين بالرغم من ادعاء الاستقلال وادعاء الاكتفاء بشرف بذل الجهد. ونتيجة لذلك الإحباط ينتقل العقل جدلياً إلى وضع تكفُّ فيه اللعبة عن أن تكون فردية، وتصبح لعبة فريق جماعي متعاون [فندلي. مصدر سابق ص ص ١١٢ ـ ١١٣].

وفي هذا الملكوت الحيواني للروح يعمل «دهاء العقل» من وراء ظهر الأفراد، وأفعالهم الأنانية التي تُفضي دون علمهم أو إرادتهم إلى غايات كلية، والتي تحقق للمجتمع أهدافاً كلية. فهناك ثلاث مراحل للفعل: العمل بوصفه تعبيراً عن حقيقة الفردية، والثانية الشيء ذاته في مرحلة الموضوعية الروحية على مستوى النشاط العملي، والثالثة الشيء ذاته بوصفه عمل الجميع وكل فرد.

ويذهب جورج لوكاتش [هيجل الشاب، مرجع سابق ص ٤٨٣] إلى أن هذا الشيء ذاته يمثل السلعة باعتبارها علاقة رأسمالية، بوجهيها الاستعمالي والتبادلي، وموضوعيتها الطبيعية وموضوعيتها الاجتماعية، ودخول الفرد من خلالها إلى الحركة الاجتماعية ككل.

وفي مسار تفسير نشوء الحياة بوصفه انتقالاً من الوعي الذاتي إلى العقل، تتخذ آخَرية الوعي الذاتي، أي طابعه الموضوعي صفة «عالَم» ما (١٩٦). ويعبر ذلك أولاً عن أن «الآخَر» المغاير للحياة، الموجود ـ بالنسبة إلى الوعي له طابع الكل (الجملة)، فكل موجود يُحَاطُ به ويستوعَبُ بوصفه آخَر مغايراً للحياة، فلم يعد هناك ما هو بسيط «في ذاته» نلتقي به إن صح القول، خارج الحياة، مستقلاً عن طابعه الموضوعي. كما يعبر ثانياً: عن أن المقصود «بالعالم» هو الطابع الموضوعي الذي تسري فيه الحياة جزءاً جزءاً وتجعله موضوعاً للرغبة والعمل، لا موضوعاً بسيطاً من موضوعات الوعي فحسب. فأول سريان تنفذ به الحياة إلى الموجود، وأول توسط بينه وبين الحياة التي نشأت في علاقات السيد والعبد، يجب أن يتحقق دائماً أول الأمر لكي يستطيع الموجود أن يظهر بوصفه «عَالماً»، ويتم استيعابه. فالموجود لا يستطيع أن «يحمل» الوعي الذاتي إلا عن طريق كونه موضوعاً للرغبة والعمل: فالوعي الذاتي بالنسبة إليه هو واقعه الفعلي وهو يصبح واقعياً فيه. وينبغي الآن على الوعي الذاتي أن يزيح الغطاء (يكشف عن) هذا العالم بوصفه عالمه، ويجب عليه إظهار ذلك العالم في جلائه الذي هو عليه، أي باعتباره الواقع الفعلي للوعي الذاتي. وبغير ذلك لا يستطيع العالم «المكتَشف» المستوعَب» أن يؤلف أرضية الوحدة التامة بين الوعي الذاتي وآخَريته، وطالما ظل العالم غريباً عن الوعي الذاتي لا يتعقله إلا بوصفه عالمه على نحو مباشر، فسيبقى الوعي الذاتي في رغبته وعمله في «علاقة سالبة» معه.

وقد رأينا فيما سبق أن علاقات السيد والعبد لم تسمح بعد بالخروج النهائي من الطابع الموضوعي. فحتى في الوعي الذاتي النشيط للعامل لا يتم الاعتراف بهذا الطابع الموضوعي وفقاً لماهيته، أي بوصفه الواقع الفعلي للوعي الذاتي؛ ففي الطابع الشيئي الذي يجتازه العمل لا يظهر الوعي الذاتي للعامل إلا بوصفه صورة مقترنة على نحو حاسم بالأشياء، فهو لم يظهر بعد بوصفه «ماهية» الأشياء الحقة وما هي عليه في ذاتها، والكشف عن العالم الذي سيقدم الوعي الذاتي العاقل، هو نزع الطابع الموضوعي بالكامل عن

العالم[1]: أي المعالجة العقلية للعالم والاستيعاب العقلي له 1 - Verstehen 2 - Ergreifeng باعتبار ذلك واقعاً فعلياً للعالم وموضوعاً لهذا الاكتشاف في آن معاً، حقيقة وحضوراً للوعي الذاتي في آن معاً. ويشير هيجل إلى هذه العملية ابتداءً من الآن على أنها نشوء الحياة «باعتبارها عقلاً»، ويصبح الوعي الذاتي «عالمه الواقعي الجديد الذي يهتم بوجوده الخارجي كما لم يسبق له ذلك إلا بالنسبة إلى ما فيه من استعدادات، لأن وجوده الباقي يصبح بالنسبة إليه عين حقيقته وعين حضوره. وهو موقن بأنه لن يلتقي هنا إلا بذاته» (١٩٦).

ويكتمل تحقق الوعي الذاتي باعتباره جوهراً كليَّ الحضور في اكتشاف العالم الذي يحدثُ الوعيُ فيه آثارَه (وسيشار إلى طابع هذا الواقع الفعلي فيما يلي بمفهوم العمل). كما أن «بقاء» هذا العالم لن يكون إلا عين حقيقة وعين حضور الوعي الذاتي (الذي يحدث آثاراً). وهذا الاستباق يكفي للإشارة بوضوح إلى أن تحقق الوعي الذاتي الذي نناقشه هنا يواجه النشوء التاريخي للحياة[2]. وهو لا يواجهه في الحقيقة بوصفه نمطاً بسيطاً بين أنماط أخرى،

---

(١) 1 - Verstehen 2 - Ergreifen في الترتيب بالألمانية. ولأن هذا الـ Verstehen هو فعل الذهن الذي يستولي على الأشياء، ويزيحها عن موضعها ويغير هيئتها من أشياء في ذاتها إلى أشياء معروفة، وموضوعات للذهن ـ أما Ergreifen فهو فعل الإمساك بها وتكريس هذا الأمر بالامتلاك. ومن الواضح أن اللغة الفرنسية لا تترجم هذه الأفكار إلا على نحو شديد الفقر بكلمتي appréhension (أي تعقل) و Compréhension (أي الاستيعاب في المفهوم) (المترجم الفرنسي).

(٢) يصرّ ر. كرونر، وهو محق تماماً، على الضرورة المادية التي دفعت هيجل بالضرورة إلى تاريخية الحياة انطلاقاً من اللحظة التي أخذ فيها الوجود الكامل للحياة في مركز الأسس النظرية مكان الوعي الذاتي الترنسندنتالي، والإدراك الواعي المحض: ففي اللحظة التي لا يفهم فيها الأنا، ذات التجربة، كما يفهمه كانط وفشته وشلنج على نحو تجريدي بل بحيث يصبح مضمون تجربته.موضوعاً للمعرفة الفلسفية، فإن العلاقة بين هذا المضمون من حيث أنه تجربة فرد وتجربة الإنسانية عموماً أي التاريخ تطرح نفسها =

لأن ما ينشأ هنا هو تحقق الحياة بوصفها (روحاً) بوصفها «وجوداً مطلقاً» وجوهراً كليّ الحضور للموجود بوجه عام. ومن الآن فصاعداً سيكون للنشوء التاريخي طابع «الكل»، فمع تحقق الوعي الذاتي في تاريخه يصل «العالم» في الوقت نفسه إلى واقعيته، ويتكشف قِوام العالم (بقاؤه) باعتباره حقيقة الوعي الذاتي وحضوره. فالتحقق التاريخي للحياة في توسطه جميع أنحاء الوجود يدمجها في نشوئه، فيستطيع كل موجود أن يلتقي بنفسه في تاريخيته.

ولم يؤلف هذا الكل، بوصفه طابعاً أنطولوجياً للتاريخية، الظاهرة الأساسية التي لا نزاع فيها من الناحية العملية للنشوء التاريخي إلا ابتداءً من هيجل. وهي التي يُشار إليها بمصطلح «العالم» بوصفه البُعد الأنطولوجي للتاريخ، بوصفه ما يفرض نفسه، إن صح القول، من تلقاء ذاته على كل إمعانٍ للفكر في المعنى الأنطولوجي للنشوء التاريخي: مثل «العالم الأخلاقي» عند رانكه ودرويسن و «العالم الروحي» عند ديلتاي. . . الخ.

وإذا صحّ أن تحقق الوعي الذاتي تاريخيٌ بطبيعته فإن الشكل الذي تكون فيه الحياة «ذاتاً» لهذا النشوء يجب أن يكون أيضاً شكلاً تاريخياً. والحق أن هيجل يختم الأفق المفتوح على الواقع الفعلي للوعي الذاتي بمفهوم الشعب الحرا، «في حياة شعب ما، يجد مفهوم تحقق العقل الواعي بذاته واقعيته في أشد صورها اكتمالاً» (٢٩٠) «ولهذا فإن العقل يوجد حقاً في الشعب الحر» (٢٩٢).

- ولكن هيجل يقدم أيضاً منذ بداية شذرة «العقل» ملاحظة عن التاريخية بوصفها طابعاً أساسياً لتحقق الوعي الذاتي. فالوعي الذاتي ليس في الحقيقة الواقع بأسره إلا حينما يبدي ذاته ويؤكدها بوصفه كذلك، أي في صيرورته

= بالضرورة (نفس المصدر ٣٧٧ التخطيط لنا) وعلى هذا النحو يبرز التعارض العميق القائم بين «ظاهريات الروح» و«نقد العقل النظري».

واقعاً (١٩٧). وهذا التبدي (المثول) وهذا التوكيد للوعي بواسطة الوعي نفسه الذي شدد عليه النَّبْرَ من قبل مراراً بوصفه ماهيةً للحياة يجد نفسَه الآن داخل علاقة بالتاريخية موضوعة على نحو صريح. وليس «الوجود ـ المُعطى» المباشر للوحدة بين الوعي الذاتي والعالم إلا «تجريداً» لا تتمثل فيه «ماهية الوجود في الذات» إلا داخل حركة وجوده الصائر» (١٩٨). فالوعي تابع دائماً، في علاقته بالآخَر المغاير، للعالم ومن ثم تابع في تحققه للمرحلة التي وصل إليها في اللحظة المعينة بواسطة «الصيرورة الواعية للروح العالمية». والتحقق هو في ذاته بث الوعي فيما هو صائر. «فالتحقق الفعلي للروح يعتمد على ما صارت إليه ابتداء من الآن أو على ما كانت عليه في ذاتها من قبل» (١٩٩). وما زال نمط هذا الاعتماد (التبعية) في حاجة إلى إيضاح، ولكن وجود الروح العالمية في جميع الأحوال يعتمد على وصول وجودها في سيرورته إلى الوعي.

ولكن موضوع تحقق الوعي الذاتي العاقل لم يظهر مع ذلك بعد إلا بوصفه توقعاً واستباقاً، فلم يبرهن عليه بعد. ونحن نلتقي قبل المناقشة الصريحة للحياة التاريخية في «الظاهريات» بفقرة طويلة عن «العقل الملاحظ» تبدو وكأنها تعترض سياق التفسير بإدخالها شيئاً جديداً مختلفاً تماماً. إنها تعرض مسألة «ملاحظة الطبيعة والوعي الذاتي»، ونجد فيها متابعات حول ملاحظة الطبيعة العضوية والنفسية والوعي المنطقي والسيكولوجي، وعلم الفراسة واستكناه الشخصية من هيئة الجمجمة!!

وماذا يمكن أن تكون دلالة هذه الاعتبارات في هذا الموضع؟ يحقق العقل الملاحِظ باديء ذي بدء في المعرفة إمكان علاقة إيجابية بين الوعي الذاتي والعالم في إلغائه بالتجاوز كل طابع موضوعي بوصفه «ماهية ووجوداً في ذاته». إنه يتعرف على «الأشياء» بوصفها لحظات بسيطة من «قانون»، بحيث لا تكون إلا «تمايزات» في وحدته البسيطة (٢٤٩)، وامتداد (ما صدق) الاختلافات الذي يشكل صورة الشيئية هو متضمن (مفهوم) بواسطة وحدة وكلية القانون الذي يوجهه ويستوعبه (يعيه). ويجعل العقل الملاحظ ماهية

الشيئية باديةً ظاهرةً بوصفها تحقُّقاً «للمفهوم»، بوصفها نمطاً للوجود الواعي ومن ثم بوصفها وجوداً لوجوده. وما يظل باقياً على نحو مباشر (دون توسط) في مقابل (موضوعاً أمامَ) الوعي الذاتي بوصفه سالبه، أي صورة الطابع الموضوعي يتم تجاوزه هو نفسه بموجب ذلك، وبالنسبة إلى الوعي الذاتي للعقل الملاحظ يكون «لكل مباشرٍ صورة ما تمّ تجاوزه»، بحيث لا يظهر طابعه الموضوعي إلا بوصفه سطحاً على حين يكون هو نفسه منه بمثابة الداخل والماهية العميقة (٢٨٨).

وتميز تلك النقطة الأخيرة على نحو أساسي العقل الملاحِظ من «الوعي البسيط»، الذي تكشفت حقيقته من قبل باعتبارها وعياً (إحاطةً) بالطابع الموضوعي المندرج تحت وحدة القانون وكليته. (أنظر الفصل العشرين). فالوعي لم يستطع تجاوز الطابع الموضوعي بما هو كذلك: فهو يظل سالبه وآخريته، أي شيئاً غريباً عنه ولكنه يجد نفسه فيه. وهو لم يكن مستطيعاً إذن أن يهتدي إلى نفسه، لأن العمل الذي تحركه الرغبة ويتصف بالقدرة التشكيلية هو وحده الذي يهيىء الأرض لهذا التجاوز بتوسطه بين الطابع الموضوعي والنشوء العيني للوعي الذاتي. واكتشافه فيه عالمه هو.

إن النفاذ النظري الثاقب الذي يجب على العقل الملاحِظ أن ينجزه في عملية إلغاء الطابع الموضوعي لا يتحقق إلا على أساس من عالم كان موضوعاً للرغبة والعمل. ونحن بذلك نحصل على اختلاف جوهري آخر بين «الوعي» المباشر وهذا العقل: فبالنسبة للعقل الملاحِظ يصبح للوجود على نحو مباشر «معنى ما هو خاص به» (٢٠٤). إنه يلاحظ العالم بوصفه «عالَمه»، بوصفه موجوداً في ذاته من أجله. ويسود ملاحظاته بالكامل يقينه باكتشافِ ذاته في «اكتشافِهِ» هذا للعالم. إلا أن الحياة هي في المحل الأول ذات هذا النشوء: على حين أن الخبرات (التجارب) عند «الوعي» المباشر تكتفي «بالنشوء» فإن الوعي الذاتي العاقل هو الذي يؤسس بنفسه الملاحظات والخبرة (التجربة) (التخطيط لنا ـ نفس المصدر). إنه يبحث عما لا يقوم

الوعي المباشر إلا بالعثور عليه. إن معارف العقل الملاحِظ تسهم في فعل اكتساب الوعي الذي ينجزه مثول الحياة وتوكيدها: «فالمسألة بالنسبة إليه هي معرفة الحقيقة واكتشاف مفهوم يكون لدى الظن والإدراك الحسي شيئاً، أي ألا يرى في الشيئية إلا الوعي بالذات (المصدر نفسه). ولا يمكننا هنا في إطار هذا الكتاب الإسهاب في تفسير تلك الفقرة من «الظاهريات»، فقد سبق أن قدمناه في الجزء الأول، الذي يعنى بالفصول المناظرة لها من «المنطق» أي تصور «الطبيعة» بوصفها تحققاً للمفهوم، بوصفها نمطاً للوجود الواعي. وحسبنا أن نحدد بإيجاز دور «العقل الملاحظ» في تفسير وجود الحياة.

إن العقل الملاحظ يصل بمساعدة المعارف التي حصلها إلى النفاذ النظري سارياً في عالم الأشياء. ويتعلق الأمر هنا بنشوء أساسي للحياة نفسها، لأن هذا النفاذ ليس إلا نمطاً لنزع الطابع الموضوعي، هو الحياة نفسها، ويجب أن ينشأ حينما تتحقق الحياة في «عالمها» وبواسطة ذلك العالم. وكما أن تجاوز الشيئية في اتجاه المفهوم لا يتدخل على نحو مباشر في بداية تحقق الحياة (فهو يفترض على العكس توسطاً سابقاً للوعي الذاتي والعالم في علاقات السيد والعبد والرغبة والعمل)، فإن ذلك لا يعني في هذا السياق على الإطلاق إنجاز هذا التحقق. ونحن نعرف من قبل في تفسير «المنطق»، إلى أي مدى يجد المفهوم نفسه متحققاً على نحو غير مكتمل في الطبيعة ـ أي تحققاً فريداً في ضرورته يجري نشوؤه في ذاته، لا تحققاً حراً لذاته متوسطاً يحيل من تلقاء نفسه إلى الوجود الواعي الشامل للوعي الذاتي الحر بوصفه كماله الحق.

وما تزال قانونية الطبيعة غير العضوية تفتقد الانعكاس في الذات: أي الحفاظ على نفسها كما هي؛ والاتحاد في الوحدة. وليست الحياة العضوية بدورها إلا هذا «الانعكاس في الذات» انعكاساً بسيطاً، فهي لا تـنْحَلُّ من تلقاء نفسها إلى تمايزاتها المتباينة، ولا تتجزأ بنفسها إلى تفصيلاتها لكي تعيد دمجها في النهاية. وهكذا يفتقد كل نشوء طبيعي الحرية الماهوية، التي يتجه نحوها معنى الوجود بوصفه وعياً شاملاً؛ «لا تجد الملاحظة هذا المفهوم

الحر. . إلا في المفهومات نفسها من حيث أنها توجد بوصفها مفهومات أو في الوعي الذاتي» (٢١٩). وكما أن الموجود على نحو موضوعي كان فيما سبق، إن صح القول، متركزاً حول الوعي الذاتي المتحرك بالرغبة القائم بالعمل، والذي لا يوسِّط بينه وبين ذاته سوى بقاءه أي «قوامه»، فإن «الطبيعة» تتركز الآن حول الوعي الذاتي النظري العاقل كما لو كانت تتركز حول حقيقتها هي وتحققها هي.

ولكن أليس هذا الوعي الذاتي الحر نفسه «طبيعة»؟ ألا يوجد في الخارج على صورة «الشيئية» بوصفه جسماً وفي عالم جسمه؟. إن التقابل (التضاد) بين الوعي الذاتي والعالم الموضوعي بما هو كذلك، وهو تقابل قد وُحِّد وأُدخِلَ عليه التوسط، ينفذ داخل حياة كل وعي فردي، وينبغي عليه الآن بعد ذلك أن يجد نفسه موحداً متوسطاً داخل كل فردية معزولة. وفي تفسير البنية الأساسية للحياة، كانت وحدة مساواتها اللامتناهية لذاتها في الآخَرية بوصفها الفعل اللامتناهي للوعي الذاتي، قد تحددت بوصفها مثول الذات وتوكيد الذات اللذين ينموان ويتكاثران ذاتياً (أنظر الفصل ٢١)، بوصفها ما يندمج في الوعي الذاتي ويتوسط بينه وبين كل تعين معطى من تعينات «الوجود هناك»، ويجعلها تنشأ كما لو كان ذلك نتيجة لفعله الحق، وكل ما هنالك في كل آن من أشياء ذوات أجسام، أي العالم الجسدي للفرد ستتم البرهنة عليه الآن بوصفه هذا الفعل الحق (٢٤٩، ٢٨٧). وكل وعي ذاتي هو فضلاً عن ذلك وجود أصيل متعين» (٢٥٧)، إن أصله يمتد إلى تعيّن الوجود الماثل هناك، الذي ليس عليه إلا أن يجد نفسه فيه، والذي لم يخلقه بنفسه، والذي هو من الناحية الجوهرية «شيء ما لم يصنعه هو (Nichtgetanhaben) (المصدر نفسه). وبالرغم من ذلك فوجود الحياة ماثل بالتحديد في حقيقة أنها تضع تلك الأصالة المباشرة المعطاة بوصفها واقعاً مخلوقاً متوسطاً ومنجزاً، كما أن الفردية لا تكون واقعية إلا من حيث أنها نتاج ذلك. وقبل فعل التحقق هذا، لا تكون الفردية في ذاتها ولا لذاتها ولا لعالمها «واقعاً»، بل «تجريداً» بسيطاً فحسب. فالفردية هي ما يكون عليه عالمها هي بوصفه عالمها الخاص

بها، وهو نفسه دائرة (مدار) فعلها وفيه تمثل وتتبدى بوصفها واقعاً، ولا تكون ببساطة إلا وحدة الوجود المعطى والمصنوع» (٢٥٦).

ونحن نرى الآن بوضوح في أي اتجاه يجد الوعي الذاتي علاقته الإيجابية بالعالم، وإلى أي مدى ستستطيع الحياة بوصفها وعياً ذاتياً، أن تصير «الواقع بأسره» على أساس من هذه العلاقة. إن العلاقة الإيجابية بالعالم تصير واقعية لحظة تحقيق الوعي الذاتي للعالم واستيعابه بوصفه عمله هو. «فالعالم المعطى الذي هو في ذاته، والفردية الموجودة لذاتها لن تنفصم عُراهما بعد ذلك» (٢٥٥): فالعالم هو الفعل الواقعي للفرد، على حين أن الفرد من جانبه «ليس إلا عمله» (٢٥٧). فمفهوم الفرد مثل مفهوم العالم سيخضعان من الآن لتحول جوهري بمقدار ما يتأسس الإثنان ويتم تجاوزهما في «كلية» أعلى. إن الفرد لا يكون ما هو عليه إلا داخل «وسط» شامل هو شعب ما. ولا يكون العمل أي فعل من الأفعال بل يجب أن يكون الشيء ذاته die Sache selbst الذي له الطابع الكلي نفسه، إنه ليس من عمل فرد واحد على الإطلاق ولكنه عمل «الجميع وكل واحد على حدة في آن معاً». فما للنشوء من حرية وكلية يتمايزان على نحو جوهري، في وضوحهما ومقدرتهما على الاستيعاب الواعي، فهناك الحياة التي تنجزها وتكملها الوحدة الموحِّدة للوعي الذاتي والعالم.

وهناك الحياة التي تبدأها: حياة السيد والعبد. وإذا كان العالم الذي يوجد فيه الوعي الذاتي دائماً ـ من حيث هو آخر، والذي يوجد بالنسبة إليه على نحو ما يوجد الموضوع ـ مصنوعاً ومستوعباً في الوعي بوصفه فعلاً واقعياً قام به الوعي الذاتي، فإن الحياة ستستطيع أن تتحقق بوصفها مساواة لا متناهية لذاتها في الآخرية، لأن كل آخَرية «بموجب ماهيتها ووجودها في ذاتها»، هي «الموضوع الذي يرتبط به (الوعي الذاتي) على نحو إيجابي وهي لذلك وعي ذاتي» (٢٨٨). وعلى هذا النحو وحده أيضاً تنجز الحياة تحركها الأعلى الذي يبقى فيها على الدوام: فهي في «تغلغلها داخل الحركة» لا «تفقد» نفسها أبداً، بل تبقى داخل «اختلافها» الحق (٢٢٠). ولا تكتسب التعيينات

التي يحدد بها هيجل حركة الطبيعة العضوية مقابل غير العضوية، والوعي الذاتي الحر مقابل الطبيعة العضوية، معناها إلا في هذا التحقق للحياة. ولأن كل آخَرِيّة ليست سوى الفعل الذي يستوعبه الوعي الذاتي، فإن الحياة في كل عمل تقوم به لا تتعدى أبداً الرجوع إلى ذاتها. فإن الغاية التي يبلغها الفعل مهما تكن البداية هي الوعي بالذات. فالحياة من حيث الجوهر هي هذا الوجود «الذي يكون غاية لنفسه». ولكن الغاية تظهر صدارتها (أسبقيتها) في حقيقة أن التحويل الذي يضطلع به العمل لن يفضي إلا إلى ما كان موجوداً من قبل (٢١٨) ـ وعند هذه الدرجة من تفسير الحياة التي وصلنا إليها الآن ـ بعد استكمال توسط العالم في الرغبة والعمل وفي معرفة الطبيعة وفي المثول الذاتي (التلقائي) للفردية ـ يظهر بُعْدٌ جديد أصبح الآن ممكناً هو تحقق الحياة بوصفها «وسطاً شاملاً» وبوصفها جوهر الواقع بأكمله، أي العالم بوصفه واقعاً فعلياً ونتاجاً للفعل، بوصفه «عمل الجميع وكل فرد على حدة» حيث لا يوجد ما يقابل (يضادُّ) الوعي الذاتي إلا الوعيُ الذاتي نفسه، ولهذا السبب أخذ هيجل هذا الهدف أو الغاية استباقاً «في واقعيته» ويعرّف «الجوهر الذي يبلغ وجودَه الماثل هناك» بأنه «مجال الأخلاق» (٢٨٩). بيد أنّ هذا المجال مجال تاريخي من حيث الأساس، فالحياة هي ذات هذا النشوء من حيث أنها «حياة شعب» من الشعوب، إنها تتحقق في أفراد أحرار يخلقون ويستوعبون بوعيهم الواقع الفعلي بوصفه فاعليتهم، ولا يكون «لعملهم وتصرفاتهم الفردية المحضة» واقعية وبقاء ومحتوى (٢٩١) إلا «بفعل الوسط الشامل الذي يحافظ عليها، بفعل قوة الشعب كله». وليس من قبيل الصدفة أن نرى المقولات المركزية ـ التي حدد بها هيجل في البداية وعلى نحو عام وجود الحياة ـ تعاود الوقوع هنا، في اللحظة التي يكون فيها المفهوم الأنطولوجي للحياة قريباً من التحقق العيني: وهي مقولات «الوحدة الكاملة»، و«الجوهر المتدفق (السيّال) الشامل» و«الوسط الشامل المحافظ».

إن وحدة كلية الوعي الذاتي الحر وعمله المتحققين في حياة الشعب الحر يؤلفان مساواة الوعي الذاتي الكاملة لنفسه في الآخَرية، ـ التيار المتدفق

(السيّال) الشامل الذي يسري في الموجودات الماثلة البادية جميعاً ويجعل منها بذلك واقعاً فعلياً، حياً وراهناً، الوسط الشامل الذي تندمج فيه جميع الموجودات وجميع الأحداث والذي تدخل من خلاله في توسط مع الوعي الذاتي: ولا يكون هذا التوسط اللامتناهي ممكناً إلا بوصفه توسطاً واعياً ومولِّداً للوعي (أنظر الصفحات السابقة)، بوصفه عملاً مستوعِباً بالوعي ومستوعَباً في الوعي. وهكذا تغدو نتيجة (الوحدة التي صارت بادية للعيان، وحدة ما هو في ذاته وما هو لذاته، والوجود المعطى والوجود الذي صنعه العمل، والوعي الذاتي والطابع الموضوعي) بالضرورة «وجوداً روحياً»، «وحدة روحية»: فالعالم الذي تسري الحياة في كل أرجائه هو العالم الروحي، هو الروح. وسنرى بعد ذلك كيف يوضح هيجل أن هذا العالم هو حقيقة وواقع «المقولة المحضة» مبرزاً على هذا النحو إلى العلن موقفه الأنطولوجي، بوصفه تحقيقاً للمفهوم الأنطولوجي.

ولن نتمسك كثيراً بالمراحل الجزئية لهذا التحقق إلا بمقدار ما نجد في أيّ منها المفهومَ الأنطولوجي للحياة متطوراً بكل تاريخيته، وبمقدار ما تصير الأرضية الأصلية للأنطولوجيا التي عرضها كتاب «المنطق» أكثر وضوحاً. وسنحاول أن نحدد في إطار هذه الدراسة نقاط التقدم الحاسمة التي تشير إلى تحول مفهوم الحياة إلى مفهوم الروح.

(٢٣)
نشوء الحياة في تاريخيتها (تابع ما قبله)

ب ـ الواقع الفعلي للوعي الذاتي في «عمل الجميع وكل فرد» «العمل» و «الشيء ذاته»

لقد التقى الوعي الذاتي في العقل الملاحِظ ـ على الرغم من أن ذلك يحدث على نحو ما يزال نظرياً، بنفسه بوصفه عالماً، وبالعالم بوصفه نفسه: «ويعني ذلك بالنسبة إليه أنه في ذاته الواقع الفعلي لعالم الموضوعات» (٢٨٨). ويغدو شمول (كلية) الحياة ـ بوصفها وعياً ذاتياً وبوصفها «كل الواقع» ـ باسطاً سلطانه على الموضوعية، بادياً مرئياً، ولكنه لم يصبح بعد واقعياً بالفعل. فالتفسيرات السابقة التي تركزت حول مفهوم «الشعب الحر» لا تشكل في الحقيقة إلا آفاقاً تتفتح على «هدف» لم «ينجح» الواقع بعد «في الوصول إلى رجوده الفعلي». فالوعي الذاتي قد تعرف على أن العالم ليس إلا دائرة عمله، وعلى أن هدفه هو المثول هناك وتوكيد ذاته هناك، وعلى أن الواقع الفعلي هو من حيث الماهية «عمل» و «صنع»، ومع ذلك فإن الوعي الذاتي حينما يبدي نفسه ويحتفظ بذاته في إطار هذه المعرفة لا يسلك إلا على نحو معزول وفردي، كما أن نشوء الحياة ما يزال داخل وجود الأفراد «من أجل» بعضهم بعضاً ووجودهم «في تضاد متبادل»، ولكن من المؤكد أنهم متحدون على نحو أول (علاقات السيد والعبد)، ولكن دون أن تكون هذه الوحدة بعد ذاتاً حية للنشوء. فهي لا تصير ذاتاً إلا بوصفها حياة الشعب بأسره، حياة تنشىء بموجب «قوتها» وقائع وحركات الفرد المنعزلة المحضة،

مؤكدةً ذاتها على هذا النحو بوصفها «الوسط الكلي المحافظ» الذي يمتلك فيه كل تصرف فردي واقعيته الفعلية (٢٩١).

وبمقدار ما يؤلف هذا الواقع الفعلي حقيقة الحياة وإنجازها، أي ما تتحقق فيه جميع إمكاناتها، يستطيع هيجل أن يقول إن الوعي الذاتي في الطور الذي بلغه الآن لم يصل بعد إلى هذا الواقع الفعلي بمقدار ما يكون الغاية telos الباطنة للحياة، الماثلة فعلاً من «البداية» والتي لا تصير الأنماط المباشرة التي ليست بعد أنماطاً حقة للحياة ممكنة إلا على أساسها وحدة (أنظر ما سبق)، ويمكن القول بالدرجة نفسها من الصواب أن الوعي الذاتي الفردي «قد خرج من تلك المناسبة (التي أُتيحت له)، في أن يصل إلى تعيينه»، بالرغم من أنه لا يكون «في ذاته» واقعياً بالفعل إلا في الوسط الشامل المحافظ للشعب، إلا أن الوعي الذاتي لا يكون واقعياً بالمعنى الصحيح للكلمة إلا حينما يؤكد واقعيته الفعلية «لذاته».

ويعلم الوعي الذاتي أن الواقع الفعلي بموجب «ماهيته ووجوده في ذاته» هو الواقع الفعلي للوعي الذاتي، فهو يجد فيه اليقين ويسعى إلى توكيد هذه الحقيقة تدفعه الرغبة في أن «يصير ماهوياً» في واقعه الفعلي. ولكنه لا يمسك بتلك الحقيقة ابتداءً إلا بوصفه فرداً معزولاً، ولا يكون توكيدها أيضاً إلا عملاً من أعماله معزولاً وفردياً: «إنه يُلقي بنفسه في الحياة مستهدفاً أن يصير واعياً بذاته بوصفه فردية معزولة في وعي آخر بذاته، أي أن يصنع نفسه من هذا الآخَر» (٢٩٦). ولكن بما أن الفرد قد وجد أمامه «كليَّةَ» (شمولَ) الحياة التي ليست فرديته إلا تفريداً متميزاً لها، وبما أن الواقع الفعلي هو بالنسبة إليه نظام حي، فسيظل تحقيقه لذاته بالنسبة إليه دائماً وعلى نحو مباشر أيضاً، تمثيلاً للكلية. وتغدو المنازعات بين الفرديات المنعزلة منازعات بين فرد وبين الكلية. وهي منازعات لأن الكلية تظل في تقابل (تضاد) مع الفرد بوصفها «واقعاً آخر»، فهو لم يتحد بها ولم يقم بينهما توسط داخل تعرّف حر (اعتراف حر متبادل) وهو لم يضع نفسه بعد في هذا «الوسط»، ولكنه ما زال يؤكد الكلية وينتحلها لفرديته وحدها، وهو يعمل على أن يقدم نفسه باعتباره هذا

الوسط بدلاً من أن ينطوي فيه. ونتيجة للعلاقة المباشرة (التي لا وسائط فيها) بين الفرد والكلية، فإن هذه الكلية ستبدو هي أيضاً للأفراد في أشكال المباشرة التي لا تكف عن التغير، وسيتكلم الفرد في ادعاء في إطار تصرفاته الفردية عن «شريعة القلب» وعن «خير الإنسانية» وعن «المسار الكلي للأشياء» وعن «النظام الشامل للعالم»... إلى آخر تلك الأشكال الزائفة المجردة للكلية التي يقدمها الفرد مخطئاً أو مصيباً لكي يعرض حساباً ختامياً لأعماله.

ولكن هذه التصرفات على الرغم من ذلك تمثل عند مقارنتها بالجدل المباشر بين السيد والعبد تقدماً أساسياً على طريق الواقعية المكتملة (المنجزة) للحياة، فحتى في هذا النشوء لا يجد الأفراد أبداً أمامهم أي ضرب من الكلية القابلة للتحقق: ويبقى الواقع كلاً (جملة) من الأشياء ينبغي تشكيلها بالعمل والتوجه إليها بالرغبة، وحتى حينما يصير الوعي الذاتي للإنسان العامل واقعياً في الموضوع الذي شكله العمل وحينما يصل عن طريق ذلك إلى الوجود الباقي الدائم (Bestehen)، فهذا الوصول يتم برغم ذلك على نحو يتسم بالطابع الموضوعي، وتظل الحياة صورة (شكلاً) مقترنة بالموضوع، لا تستطيع تجاوز الطابع الموضوعي بما هو كذلك. وقد أشرنا من قبل إلى أن العقل الملاحِظ في المعرفة يصل إلى الخروج من الطابع الموضوعي مما يتيح له في النهاية إمكان صيرورته تجلياً لكلية الحياة، وإلى أن العالم يستطيع على هذا النحو أن يتكشّف في النهاية بوصفه واقعاً موضوعياً للوعي الذاتي.. وفي إطار نزع الطابع الموضوعي عن العالم، يعرف هيجل الآن عمل الأفراد على نحو يبرز في جلاء اختلافه عن العمل المباشر الذي كان مداراً للمناقشة.

فلم يعد عمل الوعي الذاتي الذي يقدم له العالم نفسَه باعتباره واقعَه موجَّهاً ضد عالم موضوعي مُعطى تضع الأشياء له شروط معنى وجوده الفعلي وغايته، فالوعي قد نفض عنه الآن «كل تضاد وكل اشتراط لعمله» (٣٢٣). فلكل ما يمكن عمله داخل الواقع الفعلي بدايته وغايته، كما يجد معنى وجوده

الباقي وغايته في عمل الوعي الذاتي نفسه، فهذا الوعي وحده هو الواقع كله. فلم يعد الأمر الآن متعلقاً بعملٍ أياً كان «وبوصولٍ أياً كان»؛ فعمل الوعي الذاتي لم يعد إلا مثولاً للذات وتوكيداً محضاً للذات، أي تحويلاً لقوة ما لم يقدم نفسه بعد (ما لم يصبح حاضراً بعد) إلى قوة الوجود الذي أصبح حاضراً ماثلاً (٣٢٧). كما أصبح العالم الذي يتغلغل فيه العمل ممتلكاً الآن طابعَ «عنصر بسيط»، تقدم فيه الفردية نفسها (تصبح ماثلة) بوصفها شكلاً وهيئة، وله معنى وعاء بسيط لهذا الشكل، إنه بكل بساطة الضياء الذي يريد الوعي أن يظهر نفسه فيه(*) (٣٢٣ وما بعدها ـ التخطيط لنا). إلا أن العالم ليس موضوعية في ذاتها تقف في تضاد مع ذاتية لذاتها، فهذه الموضوعية ليست في ذاتها سوى العنصر الذي تصير فيه الذاتية لذاتها: النور الذي لا يقتصر الوعي الذاتي على أن يحيط فيه بذاته ويحقق ذاته بل يتعدى ذلك إلى أن يجعل الواقع الفعلي لكل موجود «مرئياً» من خلاله. ولهذا يستطيع هيجل أن يعرِّف «الوجود المرئي» بأنه «السمة المميزة الحاسمة بالنسبة إلى مضمون العمل: فالعمل لا يغير شيئاً ولا يضادُّ شيئاً، إنه الصورة المحضة لتحويل ما ليس مرئياً إلى وجود مرئي، وليس المضمون الذي يولد ويظهر إلا ما كان عليه هذا العمل من قبل» (٣٢٤)(**).

وهذا التعريف لعمل «الفردية الواقعية في ذاتها» يذكرنا دائماً بتلك الفقرة من كتابات الشباب اللاهوتية التي رأينا فيها انبثاق المفهوم الأنطولوجي للحياة لأول مرة بكل اكتماله: حيث أُشير إلى الحياة «التي أحاط بها الوعي» بوصفها

(*) أو النهار الذي يريد الوعي أن يظهر نفسه في نوره. الترجمة الانجليزية للظاهريات (ص ٤١٥).

(* *) جاءت العبارة في ترجمة بيلي الانجليزية ص ٤١٦ كما يلي: إن الفعل لا يغير شيئاً ولا يضاد شيئاً، إنه مجرد شكل التحويل من شرطٍ وجودٍ لا مرئي إلى شرطِ وجودٍ مرئي، وليس المضمون الذي أُخرج على هذا النحو إلى ضوء النهار متكشِّفاً إلا ما كانَهُ هذا الفعل من قبل في ذاته (an sich).

نوراً Phos، وإلى هذا النور بوصفه حقيقة، وإلى العالم بوصفه عمل النور الإنساني (انظر الفصل ١٨). وتظل الأرضية الموحَّدة التي يحدد نطاقَها هذا المفهوم الأنطولوجي للحياة باديةً للعيان داخل جميع التحولات التي تطرأ على الأنطولوجيا الهيجلية كما تتعدى هذه التحولات.

وليس العمل كما سبق أن رأينا أيَّ سلوكٍ كائناً ما كان تتخذه الحياة باعتبارها وعياً ذاتياً، بل هو النشوء الذي تصل فيه هذه الحياة إلى أن تكون ما هي عليه. كما أن الوعي الذاتي المتكون في هذا العمل ليس موجوداً أياً كان بين موجودات أخرى، ولكنه «الوسط الشامل للموجود» «وجوهر» الموجود، فهو وحده الذي يسمح تحقيقه للموجود ببلوغ واقعيته. وبمقدار ما لا يكون لعمل الوعي الذاتي الآن «تضاد» أو «شرط»، وبمقدار ما يكون ببساطة وعلى نحو محض مثولاً ذاتياً في «عنصر» العالم الشفاف، وبمقدار ما (توجد) مادة النشاط الفعلي وغاية العمل (هدفه) في العمل نفسه، (٣٢٣)، فلن يستطيع الوعي الذاتي بعد ذلك أن يضلَّ طريقَه في مسار هذا النشوء ضائعاً في آخَرَ، إنه لن يتحرك، إن صحَّ القول، إلا حول نفسه، ويبقى قارًّاً في ذاته في كل لحظة، ويعود دائماً إلى ذاته في مجمل هذا النشوء، ويكون لعمله نتيجة لذلك مظهر حركة دائرية تتحرك داخل نفسها بحرية في الفراغ دون عائق وتنتشر تارة وتتقلّص تارة ولا تتعدى اللعب داخل نفسها مع نفسها، في رضاءٍ كامل (المصدر نفسه). وليس من قبيل الصدفة بكل تأكيد أن يظهر شكل الحركة الدائرية التي تدور حول نفسها بوصفه النمط الأعلى للحركة وأكثر الأنماط ملاءمة. ويجد الوعي الذاتي الذي أصبح واقعياً بالفعل في هذا التحرك نفسه مُعَرَّفاً عند هيجل بأنه المقولة: «إنه المقولة وقد صارت واعية بذاتها» (٣٢٣). وعلى هذا النحو نجد البُعد الذي يتحرك فيه الآن تفتُّح وجود الحياة (بَسْطُ أطوائها) مشاراً إليه: ففي مساواة الوعي الذاتي الكاملة لذاته في الآخَرية يتحقق بوصفه «مقولة محضة»، بوصفه معنى الوجود، وبوصفه بكل تأكيد مقولته «الواعية»: بوصفه هذا المعنى لا في ذاته فحسب بل لذاته أيضاً، في حقيقته وتمامه. وتوجز العبارة التي تؤسس هنا

صفة المقولة المحضة التي أُضفيت على الوعي الذاتي مرة أخرى الخصائصَ المركزية للمعطيات الأنطولوجية التي توجه التطور من البداية: فالوعي الذاتي يحتفظ (بتشبث) في جميع (لحظات الحركة). . بالوحدة البسيطة للوجود والذات، وحدة هي جنسها»(*) (٣٢٣)، إنه الكلي الذي يتحد تحت جناحه الوجودُ والذاتُ، ما هو في ذاته وما هو لذاته، الموضوعية والذاتية على نحو ما تتحد جميعاً في «الجنس» الذي تندرج تحته؛ جنس تصدر عنه بوصفها موجودات كما تمكث فيه أيضاً بوصفها موجودات.

فالعمل الذي تحددت سمته المميزة في دلالته الأنطولوجية على هذا النحو يجد نفسه الآن وقد اتخذ طابعاً عينياً يرتبط بنشوء الحياة في العالم. وهذا التحديد الدقيق لتعريفه متجه في المحل الأول نحو مفهوم العمل. فإن ما تحققه الفردية في العالم الحي، والنحو الذي تكون ماثلة عليه، وتؤكد ذاتها عليه هو «عملها». وبهذا العمل ومن خلال ممارسته تجعل نفسها كليةً، فبواسطته تدخل في «عنصر الكلية»، في البُعْد غير المتعين للوجود (٢٣١).

وهو بُعْدٌ متحرر من كل تعينٍ لأن «بُعد» الوجود لا يصير بعداً متعيناً حافلاً بالتعينات، وعنصراً للكلية، إلا مع الواقع الفعلي للعمل، لأن الفردية تغدو في عملها بالنسبة إلى الجميع (من أجلهم) فهي قد «ألقتْ (بعملها) في وجودٍ دائم باقٍ Bestehen، لا تبقى داخله بالنسبة إلى وعي فردي واحد أو متكثِّر بل بالنسبة إلى «الوعي الكلي». وعند الوعي الذي يكون العمل بالنسبة إليه واقعاً فعلياً، يغدو كل عمل «متعيناً» على هذا النحو أو ذاك، ويعني ذلك أنه «من عمل وعي متعين». وليس للعمل من واقع فعلي إلا في وسط وعي كلي يُخلَقُ فيه ويكون له فيه تاريخ. وهكذا يعرف الوعي نفسه بوصفه «الكلي» الذي يكون كل عمل في مواجهته جزئياً ومأخوذاً بوصفه كذلك، وهو كلي يستطيع أن يجعل من كل عمل موضوعاً، عملاً لذاته. إنه يعرف

(*) أو وحدة هي طبيعته الجنسية المقوّمة (بدا ، ٤١٥).

نفسه بوصفه «سلباً مطلقاً» مستطيعاً أن يقف في تضاد مع كل عمل وأن «يذهب إلى ما هو أبعد». وفي هذا الامتداد يمضي الوعي الذاتي بالضرورة فضلاً عن ذلك إلى ما هو أبعد من (إلى ما وراء) كل وعي متعين، وإلى ما هو أبعد من «ذاته بوصفها عملاً» لأن «كل عمل ليس في الحقيقة إلا واقعاً يتخذه الوعي لنفسه» ولا يوجد إلا بوصفه عمل الوعي (المصدر نفسه). وفي «السلب المطلق» للوعي يتأسس أنه «لم يكتمل (يتحقق) بواسطة عمله» وأنه أكبر من ذلك، وإنه يتخطى حدود كل عمل متعين، بل إنه هو نفسه هذا «البعد المتحرر من كل تعيّن»، الذي يسمح بوصفه وسطاً شاملاً كلياً للواقع الفعلي للعمل بأن يكتسب تعييناً ووجوداً خارجياً باقياً Bestehen. وفي هذا التضاد بين الوعي الذي يتجاوز بالضرورة كل عمل، والوعي الذي هو بالضرورة «متعين» دائماً، تنمو وحدة الحياة التي توحد هذه الكلية وتلك الجزئية. وهي تتحقق تبعاً للطريق الذي انتهجه تحول مفهوم «العمل» إلى مفهوم «الشيء ذاته»، وهو تحول يجب أن ندرسه الآن بإيجاز.

إن العمل هو دائماً عمل فرديةٍ متعينة تحقق ذاتها فيه. ويعني ذلك أنه «قد تلقى في الوقت نفسه كل طبيعة الفردية»، وهي «طبيعة متعينة في أصلها» (٣٣٢ وما بعدها). وعلى هذا النحو تُدخِلُ كل فردية على «بُعْد الوجود»، عملَها الخاص المتعين، الذي هو بالنسبة إلى كل فردية أُخرى واقعاً «غريباً» يجب أن يتحقق تجاوزه بواسطة العمل المحوِّل (الذي يقوم بالتحويل)، لأن كل فردية يجب أن تحقق حضورها (مثولها) وتؤكد ذاتَها ضد الفرديات الأخرى. وبدءاً من لحظة أن تمنح عملَها وجوده تغدو بالماهية لأجل آخَر (بالنسبة إلى آخَر)، وبمقدار ما لا ينبغي لها أن تقدم ما تقوم بعمله بوصفه واقعها الحق، فسيوجد داخل ماهية العمل نفسه تصدع يستدعي تدميره. «العمل موجود، أي يوجد بالنسبة إلى فرديات أخرى، ويوجد بالنسبة إليها كواقع فعلي غريب، يجب عليها أن تستبدل به عملها هي لكي تعطي نفسها عن طريق فعلها هي، الوعيَ بوحدتها مع الواقع الفعلي» (٣٣٢). ويصير العمل بذلك موضوعاً للصراع على ساحة وجود الأفراد في تآلفهم وتضادهم

المتبادلين. وفي هذه «الحركة الكلية» تصير كل فردية كما يصير عملها المتعين «لحظةً زائلة»: ففرديات أخرى تتدخل مُشيعةً الاضطراب والتبدل. ويكشف واقع الفرد وعمله الذي كان في الأصل متعيناً عن أنه على العكس من ذلك شيء غير واقعي، شيء زائل. «فالعمل إذن شيء غير مستقر على نحو عميق، يمحقه صراع القوى والمصالح المتعاكسة، وهو فضلاً عن ذلك عابر زائل على نحو مباشر إذ أن واقع الفردية يقدمه كما لو كان مكتملاً» (٣٣٢).
وفي هذا التناقض الأساسي للعمل (٣٣٣) تبدو جميع التناقضات التي كان يجب تجاوزها في وحدة الحياة وكليتها بوصفها وعياً ذاتياً وقد انفجرت من جديد: الفعل ومقاصده ومضامينه الأصلية ضد الواقع الذي يتدخل فيه الفعل، ويظهر أنه «غير مطابق» (غير معادل لموضوعه)، ويصدر عنه شيء آخر مغاير لما كان يجب عمله. وتكل هي التناقضات الحية للإرادة والفعل، للغاية والوسائل (الوسائط)، للضرورة الداخلية والمصادفة، وهكذا دواليك. إنها أزواج من الأضداد يُدخلها هيجل في وجود الحياة بوصفها التناقض الأساسي في العمل (٣٣٣ وما بعدها).

ولكن هذا الحدوث العَرَضي وافتقاد الثبات الداخليين هما على وجه الدقة ما يؤلف الواقع الفعلي للعمل، في طابعه الشخصي الحميم. فلم يعد العمل المعزول والمتعين على نحو ما كانت فكرته تناقَش في البداية، في مزاولته والإتيان به إلى العالم، هو الواقع الفعلي للوعي الذاتي، بل أصبح «الحركة الكلية» حركة القلب والتبديل التي تُفضي إلى اختفاء كل عمل متعين. ولن تتحقق صيزورة الواقع الفعلي إلا في اختفاء العمل، إن «الاختفاء نفسه واقعي بالفعل ووثيق الارتباط بالعمل، ويختفي معه» (٣٣٤). فإن ما يتكوَّن مع هذا العمل في هذه الحركة أي تاريخه ـ هو واقعه الحق. وفي الوقت نفسه فإن طابع الواقع بوصفه جوهراً ينتقل مرة أخرى ـ ولكن على نحو حاسم، من الطابع الموضوعي إلى طابع الوعي الذي أصبح الآن من حيث هو عمل مزوَّداً بالمعرفة، متعيناً بالكامل. ولكن ما يبقى محتفظاً بنفسه في اختفاء العمل ليس إلا العمل الكلي نفسه، لأن ما للعمل من طابع عَرَضي حادث وما فيه

من افتقاد للثبات لا يستطيعان انتزاعه من ماهويته وضرورته. فالعمل لا يغدو منجزاً بسبب أية غايات موضوعية كائناً ما كانت في عالم موضوعات معين. ولكن لأن العمل هو عين وجود الحياة، ولأن العمل وحده هو الذي يحقق كل واقع فعلي ويجعله ماثلاً للعيان: «فالإنسان يعمل لأن العمل هو في ذاته ولذاته عين ماهية الواقع» (٣٣٤ التخطيط لنا)، ولأن هذا العمل هو في ذاته معرفة، ولا يكون واقعياً إلا حينما يكتسب الوعي ويهب الوعي، استطاع هيجل أن يتكهن بأن «العمل هو صيرورة الروح بوصفها وعياً» (٣٢٧).

كما يتبدى في افتقار العمل إلى الثبات ذلك «السلب المطلق» للوعي في ماهويته بأسرها (انظر ما سبق). ففي مواجهة العمل الذي اختفى يحتفظ الوعي بنفسه في عمله «بوصفه موجوداً وبوصفه باقياً على الدوام» (٣٢٥)، لا بوصفه جوهراً (يواصل البقاء) في مواجهة جوهر آخر «يختفي» ولكن بوصفه كلية تحتفظ بذاتها مطابقة لهويتها في تفرداتها الحقة. حقاً إنه بالنسبة إلى الوعي الذي يتخطى نطاق (يذهب إلى ما بعد) كل عمل يعتبره عمله هو، لا يكون كل واقع فعلي إلا «لحظة زائلة»، ولكن الوعي ـ في هذا الاختفاء على وجه التحديد ـ يحتفظ بنفسه من حيث أنه الواقع الفعلي للحظاته. إنه يمر بتجربة كليته العينية: أي أن عدم الاكتمال (عدم التحقق) الذي يسمح له أن يتخطى نطاق كل عمل لا يحتفظ به وحده ولا يحققه وحده في عمله، ولكنه يحتفظ أيضاً في الوقت نفسه بالواقع الفعلي للموجود ويحققه. وهو يمر بتجربة مؤداها أن ما «يؤكد ذاته دون مواربة وما يجعله يعرف نفسه بوصفه ما يمكث في الوجود (يبقى) ليس إلا «وحدة العمل والوجود». فلن يستطيع «الواقع الفعلي» أن يكون بالنسبة إليه إلا الوجود بما هو كذلك، أي وجود تكون كليته هي العمل ذاته (٣٣٥): وهذه الوحدة، وليس نتاج العمل في مواجهة العمل أو الفعل البسيط، هي العمل الحق، الشيء ذاته. ويتحقق في الشيء ذاته توحيد الوعي الذاتي والطابع الموضوعي، إنه إقصاء (نزع) الطابع الموضوعي وقد صار مكتسباً طابعاً موضوعياً. ففي نشوء الحياة يتحول موقف الوعي الذاتي تجاه العالم وينتقل من سلوك يواجه «أشياء» Dinge بسيطة إلى

سلوك يواجه أعمالاً لكي يصل في النهاية إلى سلوك يواجه «الشيء ذاته». وهذا التطور في السلوك يمثل تقدماً على طريق اندماج الطابع الموضوعي في وجود الحياة، وهذا الإندماج يمثل بالنسبة إليها تقدماً على طريق التحقيق الفعلي للطابع الموضوعي. وكلما مضى تجاوز «صورة» (شكل) الطابع الموضوعي خطوات أبعد، صار الموضوع أكثر امتلاءً بالحياة، وأكثر واقعية بالفعل، فإلغاء «وجوده في ذاته» لا ينزع عنه شيئاً من ماهويته، بل على العكس فبذلك وحده يتم الكشف عن ماهيته: ففي عمل الوعي بالذات يصيرُ الموضوع واقعياً بالفعل على نحو ما هو «في ذاته». إن «الشيء ذاته» ذلك التعبير الذي يدل على الموضوعية الخالصة في ذاتها تجاه كل معرفة أو عمل من أعمال الذاتية ـ لا يكون عند هيجل «الشيء ذاته» إلا داخل المعرفة وعمل الذاتية. فالشيء ذاته هو «تغلغل (سريان) الفردية، والطابع الموضوعي عينه، بعد أن صار التغلغل طابعاً موضوعياً» (٣٣٦)، فهو وحدة اللحظات المختلفة الآتية: إنه أولاً ما يجب عمله (الغاية (الهدف) التي لم تتحقق بعد والتي ما زالت في تضاد مع الواقع الفعْلي)، وهو ثانياً الفعل نفسه: فليس له من صيرورة إلا في العمل وبوصفه عملاً، وهذا العمل «متعين» دائماً بالضرورة، إنه دائماً «عمل هذا الفرد». وهو ثالثاً، من حيث أنه جُماع وحدة العمل في نشوئه والعفل المُنْشأ واقع فعلي معطى للوعي»، أي وجود له طابع الموضوع، أو «شيء فعلي» على وجه التحديد (٣٣٥ وما بعدها). (ونرى الآن أن مصطلح الشيء ذاته بمقدار ما تكون له تلك الدلالة يكاد أن يكون ترجمة للكلمة اليونانية progma وهي كلمة تفصح عن علاقتها بالممارسة praxis إفصاحاً حرفياً)(*). ففي الشيء ذاته صار الوعي واقعاً موضوعياً: إنه يعرف أن فعله هو «جوهر» الواقع الفعلي، ولكن الواقع الفعلي

(*) باليونانية Pragma معناها ما تم عمله.

باليونانية Praxis تعني النشاط الذي تكون غايته داخله على خلاف الإنتاج Poiesis (الصنع) وتعني إنتاج أشياء متميزة من النشاط نفسه.

لن يجد نفسه من أجل ذلك ذائباً (منحلاً) في الوعي، بل يظل بالأحرى واقعاً فعلياً متسمًا بالموضوعية بالنسبة إلى الوعي. فالشيء ذاته هو «الموضوع الذي يُنجِبهُ الوعي الذاتي بوصفه موضوعه، وهو موضوع حُرّ (طليق) دون أن يكف عن كونه موضوعاً حقيقياً» (٣٣٥).

ولنتذكر أن المفهوم الأنطولوجي للحياة كان قد تعرض للتحليل على نحو مباشر تبعاً لبعديْ التعيينين الأساسيين الآتيين: الوجود لذاته (الاستقلال ـ الذاتي، الوعي بالذات) والوجود بالنسبة إلى الغير (انتفاء الاستقلال الذاتي، الطابع الموضوعي) (انظر الفصل ٢٠). وكما أن الحياة سلب وحرية مطلقة مقابلة (مضادة) لكل طابع موضوعي، فإنها كذلك في ذاتها وبموجب وجودها «ذات طابع موضوعي»، إنها تضفي الموضوعية على نفسها وتضفي هذه الموضوعية على عالَمها الحي، ويترتب على ذلك أن نشوءها هو إضفاء الموضوعية وهو ما يسمح بالخروج من هذه الموضوعية في آنٍ معاً، أي تجاوز إضفاء الموضوعية. كما أن الشيء ذاته هو الموضوعية بقدر ما هو تجاوز للموضوعية، هو شيء واقعي بالفعل بقدر ما هو فعل واقعي من أفعال الوعي الذاتي. وحينما توجد الحياة في مستقر الشيء ذاته ستكون إذن في عقر دارها تماماً وبحق، فشيؤها الفعلي ليس حياة فحسب بل هو موضوعي من حيث أنه حياة. ويبقى أن نشير إلى كيف يصير الشيء ذاته «كلياً»، وكيف يصير من حيث أنه تلك الكلية ذاتاً حية للنشوء، وكيف تتحقق فيه الحياة بالفعل بوصفها «جوهراً كلياً للموجود».

وفي البداية لا يحجم الشيء ذاته ـ لكي يرفع نفسه فوق ذلك المستوى عن أن يكون في قبضة العمل المتعين لأفراد معزولين. وإذا كان الأمر متعلقاً في هذا العمل بالشيء ذاته، فلن تكون الفردية المتعينة الفاعلة هنا، ولن تكون غايتها ووسائلها المتعينة إلا «لحظات»، ولن تكون ماهية هذه اللحظات إلا الشيء ذاته الذي تندرج تحته هذه «اللحظات» (٣٣٦). فالشيء ذاته هو «الكلي» الذي يحيا في هذه اللحظات كلها، ويستغرق فيها

بوصفه ماهيتها، «ويجد» نفسه فيها جميعاً بوصفه إنية (فردية متعينة die Selbstheit) موحدة. ولكنه لا يعدو أن يكون في هذه الصورة كلية «مجردة» «شكلية» وبسيطة «لأنه لم يصبح بعد الذات» (٣٢٦) التي تحقق نفسها في هذا العمل والتي تتجزأ في هذه اللحظات، بل على العكس من ذلك فإن الفرديات المفردة الفاعلة ولحظاتها هي التي تظل ذاتاً، فهي التي تتظاهر بالتحقيق الفعلي للشيء ذاته، الذي تأخذه بوصفه «محمولاً» مجرداً لا يعنيها أي عمل ولا أي لحظة ترتبط به بوصفه «موضوعاً»(*)، (بمعنى الذات الفاعلة).

وهكذا يعود الشيء ذاته ليدخل إلى ما للأفراد من وجود يتبادلون فيه الوفاق والتضاد، إلى الانقلابات والتحولات التي يستثيرونها، وسيكرر هؤلاء الأفراد القيام بالتجارب التي عاشوها من قبل بالنسبة إلى العمل: أي أن الشيء ذاته ليس كلية مجردة، مستقلة عن الأفراد العارفين الفاعلين المحيطين به، أو متعارضاً من حيث واقعه في ذاته مع فعلهم، بل هو لن يمتلك واقعاً فعلياً أو حقيقة إلا في هذا الوجود «من أجل» و«الوجود ضد» المتبادلين، أي وجود الجميع ووجود كل فرد على حدة. إن الفرد حينما يصب اهتمامه على الشيء ذاته وحينما يريد أن يمنحه ميلاداً بواسطة عمله سرعان ما يفطن إلى أنه بواسطة هذا العمل نفسه إنما يلقي به فريسة للآخرين ويعرضه لحركة القلب والتحويل الشاملة. إنه يرى «الآخرين يهرولون منقضين عليه كما ينقض الذباب على العسل، ويكتشفون في تبصر (Wissend) كل ما هنالك من أمور أكثر إلحاحاً»(**) أما بالنسبة إلى الآخرين فهم لا يرون من جانبهم في

(*) الموضوع مقابل (المحمول) في العربية يقابله في الألمانية والفرنسية والانجليزية sabjekt, syjet, subject وهو لفظ تمكن ترجمته بالذات ويلعب هيجل على هذا التماثل اللفظي الذي لا يمكن نقله إلى العربية.

(**) جاءت هذه العبارة في ترجمة بيلي (ص ٤٣٧) كما يلي

«إن وعياً يفتتح واقعة حقيقية (الشيء ذاته) سرعان ما يتعلم أن الآخرين يسرعون في الحال ويريدون أن يكون لهم نصيب في العمل مثل الذباب بالنسبة إلى لبن قد سُكب =

الشيء الكلي إلا شيئاً ينتمي إلى الفرد الفاعل الآن، شيئاً «يخصه» ولا يعترفون إلا بغاياته ومصالحه الشخصية ويضعون أنفسهم في معارضتها (٣٤١ وما بعدها). وحينما يريد الفرد مدفوعاً برغبة وجوده المحض لذاته أن يؤكد نفسه في حقيقته المحضة، وحينما لا يكون أمامه من شاغل إلا هذا «العمل المحض» أي المثول المحض للذات، فإنه يعاني تجربة مؤداها (أي يفطن) إلى أن الجميع متحفزون ويعتبرون أنفسهم مدعوين لمعالجة الأمر، وأن المسألة بدلاً من أن تتعلق بعمل محض أو عمل مفرد خاص فقد برز للعيان شيء ما، هو بالمثل من أجل الآخرين، هو الشيء ذاته» (٣٤٢). وهكذا يرى الفرد الفاعل الطابع الموضوعي في ذاته، أي الطابع الكلي للشيء ذاته المحض، بوصفه مندمجاً في أعمال وتصرفات الأفراد المعزولين الموجودين لذواتهم، كما يرى مثوله الذاتي الحق لذاته بوصفه شيئاً فعلياً كلياً وفي ذاته، مُتَّصفاً بالطابع الموضوعي بالنسبة إلى الجميع.

بيد أن الوعي الذاتي الذي كابَدَ في تزعزع «العمل» المعزول تجربة طابع واقعه الفعلي الذي لا يعتريه الفناء، والذي عرف في الوجود الكلي للغير وجوده لذاته في أعمق تحقق: لم يعد مضطراً إلى أن يقبع منتظراً عاجزاً أن يهتدي إلى حل لهذا التناقض. إنه يستطيع أن يلتقي به في المعرفة التي يحصرها في نفسه وفي عالمه، وأن يعترف به بوصفه حقيقة الموجود وواقعه الفعلي، بوصفه «طبيعة الشيء ذاته»، فهو ليس شيئاً فعلياً يعارضُ (يضادُّ) العمل بما هو كذلك أو يضادُّ العمل الفردي، كما أنه ليس العمل في تعارضه مع الوجود الباقي الدائم Bestehen(*). . . . بل شيء وجوده هو عمل الفرد المعزول وجميع الأفراد، وعمله هو من أجل آخرين على نحو مباشر، فهو

لتوه. وهم بدورهم يكتشفون في هذه الحالة أنهم لا يتعاملون مع هذه الواقعة بوصفها موضوعاً بل مع الواقعة باعتبارها ملكاً له».

(*) يترجمها بيلي Permanence أي البقاء والدوام (ص ٤٣٧).

شيء لا يكون شيئاً إذن إلا في عمل الجميع وكل فرد على حدة» (٣٤٢).

وإذ يجيء فعل الفرد وفقاً لتلك المعرفة فإنه يجعل وجوده لذاته الحق ويجعل عمله كُلِّيَنْ، كما يجعل الشيء ذاته الذي هو كلي، واقعياً فعلياً في العمل الموجود لذاته بوصفه «عمل الجميع وكل فرد على حدة». ويتحول الشيء ذاته من محمول مجرد إلى موضوع (مقابل المحمول) (أي ذات عينيّة) للفعل، ولكن ليس كما لو أن الأفراد الفاعلين لم يعودوا العاملين الواقعيين فعلاً، والمحققين للواقع، بل على نحو من شأنه أن تضع الفرديةُ الجزئيةُ نفسَها، وهي عارفة بذلك، في الحركة الشاملة «لعمل الجميع وكل فرد على حدة»، وتعمل بوصفها «ذاتاً كلية» (٣٤٣). ويجد الشيء ذاته نفسَه وقد صار بذلك «الجوهر المشبع بالفردية، والذات التي توجد فيها الفردية بحسب حضورها وكما هي عليه، بقدر مماثل لوجودها بوصفها جميع الأفراد، والكلّي الذي لا يكون له وجود خارجي إلا بوصفه عمل الجميع وعمل كل فرد» (٣٤٢). إن الشيء ذاته هو جوهر الموجود وقد صار ذاتاً، كما أن المبدأ الأنطولوجي للجوهر بوصفه ذاتاً يجد في هذه الصورة شكله النهائي، وتحققه. فالواقع العيني هو الفعل الكلي للوعي الذاتي، وليس لهذا الوعي من واقعية إلا بوصفه هذا الفعل الكلي، «فالكل هو تغلغل الحركة في الفردية والكلّي» (٣٩٩ وما بعدها)، وهو إذن «شيء يتحرك ذاتياً» أي نشوء.

ويقطع هيجل الآن الخطوة الأخيرة التي تسمح له بتعريف هذا الواقع الفعلي في عملية نشوئه على نحو صريح بأنه «وجود مطلق»، وبأنه «جوهر»، محدداً الشيء ذاته بأنه «مقولة بسيطة»: «هذا الشيء ذاته محضاً، هو الذي تعين فيما سبق بأنه مقولة، الوجود الذي هو الأنا أو الأنا الذي هو الوجود» (٣٤٣). ومعنى الوجود الذي طرح في الأصل، أي مساواة الذات في الآخَرية الذي تمت تنميته وفقاً للمفهوم الأنطولوجي للحياة، وتوحيده بين ما هو لذاته وما هو للغير، قد وجد في نشوء الشيء ذاته تحققه الفعلي، فهنا تكون «لحظات الوعي الذاتي الواقعي بالفعل. . وجوداً لذاته ووجوداً للغير،

وضعت بوصفها مطابقة في الهوية للمقولة البسيطة نفسها، وهي بذلك المضمون بأسره» (٣٤٣)(*).

وقد سبقت الإشارة إلى الدلالة العامة لصفة «المقولة» تلك التي أسبغت على الوعي الذاتي المتحقق بالفعل. ويلخص هيجل في بداية الفقرة الأولى من القسم الذي يناقش «العقل الذي يسن القوانين» ما يقدم أساساً لذلك. وما يزال باقياً أمامنا أن نفسر بإيجاز هذه الفقرة لأنها تقدم نتيجة تحيط بكل التطور الذي تتبعناه حتى هذه النقطة.

وإذ يضع هيجل نفسه في لحظة تحقق الحياة في الروح، فإنه يقوم بما يمكن أن يسمى عرضاً استعادياً يلخص بدايات هذا التطور: فالمساواة للذات في الآخَرية حينما تبلغ أعلى درجات أصالتها هي وجود واعٍ عارف، أي «وجود روحي». وهذا الوجود الروحي في «وجوده البسيط» على نحو ما هو معطى مباشرة، وعلى نحو ما ينشأ هو «وعي محض، أي أنه في الاختلاف بين الوجود لذاته والطابع الموضوعي مماثل لحفاظه على ذاته داخل هذا الاختلاف: إنه يوجد داخل موضوعيته وفي مستقرها بوصفه آخره الحق. ولكن من حيث أنه وعي محض، فهو بالماهية وعي بذاته: فسلوكه هو في ذاته معرفة، إنه مُلِمّ بمعرفة تحيط به وبآخَره. ولا يكون الوعي المحض «هذه الذات»، أي «فرداً» إلا بوصفه وعياً بذاته، بوصفه وجوداً يلم بمعرفة تحيط بذاته ـ فالحقيقة أن تلك الإنية (الوجود الفردي المتعين die Selbstheit) هي دائماً «طبيعة متعينة في أصلها». وهنا تتحدد النقطة التي عرّف هيجل عندها في تفسيره مفهوم الوجود نشوء الحياة بأنه جدل (ديالكتيك) (الوجود «مع»

(*) العبارة بكاملها كما جاءت في «الظاهريات» دون حذف ضرورية لفهم السياق وهي كالآتي: «وهنا تكون لحظات الوعي الذاتي الواقعي بالفعل [سواء بمقدار ما نسميها مضمونَه (غرضاً وفعلاً وواقعاً) أو بمقدار ما نسميها شكله] (وجود للذات ووجود للغير) قد وضعت بوصفها مطابقة في الهوية للمقولة البسيطة نفسها وهي بذلك المضمون بأسره». وقد وضعنا خطاً تحت الكلمات المحذوفة.

والوجود «ضد» المتبادلين) بين كثرة من الذوات الفردية الواعية. ويأخذ هيجل على الفور في حسابه نتيجة ذلك النشوء أي توحيد الأفراد في «عمل الجميع وعمل كل فرد على حدة» «بواسطة الشيء ذاته». وفي هذا النشوء تفقد طبيعة الفرد المتعينة في أصلها دلالَتها الإيجابية التي كانت في ذاتها عنصر نشاطه وغايته، فهي ليست إلا لحظة متجاوزة، والفرد من حيث أنه إنية die Selbstheit كلية» (التخطيط لنا). وعند ذلك تتلقى الموضِوعية (التي توجد فضلاً عن ذلك مُعطاة بالضرورة مع وجود الوعي) في الوقت نفسه طابع «الشيء ذاته»، أي أنها لم تعد إلا عمل الإنية الفردية، «الواقع الفعلي وعمل الوعي الذاتي». ومن ثم تغدو بدورها «مفهوماً كلياً»، بل هي كلّي لم يعد يتعارض مع الذوات الواعية الفردية، وأصبح يمتلك «مضمونه» «وإنجازه» فيه وحده، وفي النهاية إنها الكلي الذي يمتلك طابع «الوجود لذاته» لأن الوعي، لأن «ذات الوعي هي أيضاً لحظة» من لحظات الشيء ذاته.

وهكذا تغدو الوحدة بين الوعي الذاتي (الأنا) والطابع الموضوعي (الوجود) في ذلك الطور على النحو الآتي: ـ

أ) الموجود الذي يوجد ببساطة «في ذاته»، لأن تلك الوحدة هي «كلية الوعي المحض»، التي لا توجد من حيث هي كذلك ماثلة هناك بالنسبة إلى أي آخر بل بالنسبة إلى ذاتها، ولكنها هي ذاتها على العكس من ذلك الآخر الوحيد الممكن بالقياس إلى كل موجود.

ب) ومن حيث أنها هي هذا الموجود البسيط في ذاته، فهي أيضاً الموجود البسيط «لذاته»، لأنها في وجودها لذاتها توجد هناك من أجل ذاتها، فوجودها لذاتها ينتمي إلى وجودها في ذاته.

ويستقر الاختلاف بين ما هو في ذاته وما هو لذاته، أي الوجود للذات والوجود للغير دوماً في صميم تلك الوحدة، كما تقوم هي بتوحيد طرفي هذا الاختلاف، فلم يعد هناك موجود يظل في الخارج سوى هذا الوحدة. كما أن الواقع الفعلي للوعي الذاتي في عمل الجميع وكل فرد على حدة هو

«وجود مطلق»، إنه الموجود البسيط المحض في ذاته «أُطلق متحرراً» (a b — Solutum) من جميع الشواغل إلا انشغاله بذاته، «أي مساواة الوجود البسيطة لذاته». وهو لا يكون تلك المساواة البسيطة المطلقة لذاته إلا بوصفه وجوداً لذاته: بوصفه «وعياً» (٣٤٣). وهذا الواقع الفعلي هو «الوجود الذي هو الأنا، أو الأنا الذي هو الوجود» وله الطابع الأنطولوجي للمقولة، وهو من حيث أنه مقولة «المضمون بأكمله».

وتنضاف إلى هذه التعيينات مقولة «الحق» بوصفها المقولة الأخيرة للمطلق. وقد سبق أن رأينا أن الشيء ذاته لا يكون كذلك إلا من أجل (بالنسبة إلى) وداخل الوعي الذاتي الكلي الذي يحققه فعلاً بعمله؛ فهو بالضرورة موضوع بالنسبة إلى وعي. وفي العمل العارف، يوقن الوعي بأن الشيء ذاته هو ما يوجد من حقيقة، هو حق. والحق من حيث هو موجود في ذاته ولذاته مشروع ومقبول في ذاته ولذاته على السواء. «ومن ثم فما يكون موضوعاً مقابل الوعي له الآن دلالة ما هو حق، إنه يوجد ويصح وجوده (يبقى سارياً) بمعنى أنه يوجد ويبقى بنفسه في استقلال، في ذاته ولذاته. إنه الشيء ذاته المطلق... (٣٤٣)(*). فالوجود الحق هو طابع الشيء ذاته (طابع الـ Pragma ما تمّ عمله)، وهو في ذاته مُعنى في داخله بالوعي الذي يوقن به باعتباره حقاً ويحققه بالفعل، فهو لا يوجد إلا بوصفه «الحق».

ولأن الشيء ذاته لا يتحقق إلا بواسطة فعل الوعي الذاتي، ولأن «وجوده الماثل هناك» ليس سوى «الواقع الفعلي وسوى عمل الوعي الذاتي» فإن الطابع الأنطولوجي لحقيقته ليس طابع معرفة بسيطة بل طابع العمل. «وهذا الشيء هو بذلك الجوهر الأخلاقي» (٣٤٤). وفي الشيء ذاته يتفتح ملكوت الحقيقة بوصفه «ملكوت الأخلاق»: إنه البُعْد «المطلق» الذي تحقق فيه الحياة معنى وجودها.

(*) ترجمت بالمقارنة مع الترجمة الانجليزية ص ٤٤٠.

ولا تمكن الإحاطة على الإطلاق بتحقق الحياة بوصفها روحاً، ولا بتطور تاريخ الروح ابتداءً من «مملكة الأخلاق» ـ باعتبار هذا التاريخ البعد الذي يتحقق فيه وجود الحياة، أي توجد فيه الروح من حيث أنها «حقيقة» ما لم تحتفظ للروح بفكرة أن «الشيء المطلق» ومعه تحقق «المقولة»، يقيمان علاقة مباشرة مع عمل الوعي الذاتي، أي أن التعيين الأنطولوجي الأول للحياة هو «العمل» على نحو مباشر. وابتداء من هذه النقطة يمكن أن نتبين ما يَفْصل التأسيس الأنطولوجي الذي يقع في أصل الفلسفة الهيجلية عن كل نزعة عقلية أو منطقية مطلقة، كما يفصلها عن الفلسفة الكانطية الترنسندنتالية. فلم يسبق أبداً للفلسفة الغربية قبل هيجل أن كانت الحياة في عملها وكان عالَم الحياة بوصفه عملاً وبوصفه ما أنجزه العمل Pragma مركزاً للأنطولوجيا على هذا النحو.

لقد سمح بَسْط الشيء ذاته بوصفه «مقولة»، مجدداً بتأسيس المبدأ الأنطولوجي للهوية بين الوعي والوجود تأسيساً مباشراً على النشوء العيني للحياة بوصفها وعياً ذاتياً. وفي كتاب «المنطق» يعاود مفهومُ «الشيء ذاته»، الظهور أيضاً عند لحظة حاسمة من صياغة هذا المبدأ: «كما يفترض العلم المحض مسبقاً أن يكون الوعي قد تحرر من تناقضه، إنه يحتوي على الفكر إلى المدى الذي يكون فيه هذا الفكر فكراً محضاً بقدرٍ مماثل (الجزء الأول ـ ٣٥)(*) ومن الممكن جداً أن تكون هذه الصياغة أثراً متأخراً للأسس العينية «للظاهريات»، ولكن تضييق نطاق الأرضية الأصلية وتحويلها لا يجب أن يُساء فهمه. ففي «الظاهريات» يؤلف الشيء ذاته وحدة مع الوجود

(*) يقول هيجل عن ذلك في الموضع المشار إليه من كتاب «المنطق»: «وفي ظاهريات الروح درست حركة الوعي ابتداء من التناقض الأول المباشر بينه وبين الموضوع وصولاً إلى المعرفة المطلقة. وهذا المسار يتتبّع بدقة كل أشكال العلاقة بين الوعي والموضوع. . . .

والحقيقة بوصفها علماً هي الوعي الذاتي المحض وهو يبسط أطواءه».

الكامل للإنية (الفردية المتعينة) **الفاعلة العارفة**، ومع الحياة المتحققة بالفعل بوصفها وعياً ذاتياً، فطابع الفعل هو الأمر الحاسم لديه. أما في كتاب المنطق، فهو يؤلف وحدةً مع «الفكر». وعلى الرغم من أن الفكر بوصفه تعييناً «للمفهوم» يتجه هو أيضاً نحو وجودٍ ما، فإن الوجود الذي يعي هذه الإحاطة بالوجود بوصفه «استيعاباً واعياً في المفهوم» يعني مع ذلك، في مواجهة الوجود بوصفه وعياً ذاتياً، تعديلاً مميزاً للمفهوم الأنطولوجي الذي كان في الأصل. بيد أن أخذ الاختلاف الماثل بين وجهات النظر الأخيرة «للظاهريات» ووجهات نظر «المنطق» في الحسبان قد يسمح بعقد مقارنة بين معنى الوجود الذي يقع في أساس كل من هذين الكتابين. وفي مفهوم الحياة بوصفها وعياً ذاتياً مثلما في مفهوم الوعي الذاتي بوصفه روحاً، تحتفظ الظاهريات بالعينية الشاملة للحياة كاملة غير منقوصة، على حين أن «المنطق» لم يعد في إحاطته بالجوهر الحق المنجز بوصفه «وجوداً واعياً» يعتبرُ عينيّةَ الحياة قادرةً على أن تكون هي المقوِّم الأساسي.

(٢٤)
انتقال مفهوم الحياة إلى المفهوم الأنطولوجي للروح

سبق لنا أن رأينا أن الحياة من حيث أنها الوعي الذاتي هي الشيء ذاته؛ أي المسألة المتنازع عليها في «عمل الجميع وعمل كل فرد»، وطالما ظلت وعياً أخلاقياً، وشيئها الفعلي جوهراً أخلاقياً، فإن هذه الحياة تتحرك في البعد «المطلق» للموجود حيث تُنجِزُ معنى وجودها، وتحقق نفسها بالفعل بوصفه «الواقع كله». ويجذب هيجل انتباهنا مرة أخرى إلى الطابع النهائي لهذا البعد. فهو يصرح بأن: «الوعي الذاتي لم يعد مستطيعاً ولم يعد يريد أن «يتخطى نطاق» (يذهب إلى ما بعد) موضوعه «لأنه يأوي فيه إلى مستقره الذاتي». وهو لم يعد بمستطيع أن يتخطى حدوده (يذهب إلى ما بعده)، لأنه يكون فيه الوجود كله والقوة كلها (التخطيط لنا) وليس هناك من موجود لم يجعله الوعي الذاتي شَيْئَه الخاص به. كما أنه لم يعد يريد أن يمضي خارج موضوعه لأن هذا الموضوع ليس سوى وجوده هو الماثل هناك وعمله الحق أي ذاته هو أو إرادة تلك الذات (٣٣٤). وإذا كان الأمر كذلك، فماذا تعني الحقيقة التي تبدو الآن بكل وضوح، «حقيقة ظهور ذات جديدة للنشوء هي الروح»؟ وماذا يعني أن نشوء الروح يستهل التاريخ الحقيقي للحياة؟. وسنفهم عند دراسة الطريقة التي يحدد بها هيجل انتقال الوعي الذاتي المتحقق بالفعل إلى الروح، تلك العلاقات التي تعقدها الروح مع الأشكال المختلفة للذات التي اتخذتها الحياة من قبل(*) (الجزء الثاني - ٩ وما بعدها).

(*) بعد المناقشة الممتازة لجدل العمل «الاقتصادي» وإبراز أن الفرد فيه يتعرف على طبيعته

وقد أشار هيجل مراراً وتكراراً إلى «الشيء ذاته» بوصفه «الماهوية الروحية». أو «الماهية الروحية» أيضاً (٣٣٦، ٣٤٢، ٣٥٢). وحقيقة أن المفهوم الأنطولوجي للحياة منذ بداية «الظاهريات» قد اتجه عن عمد نحو الوجود الروحي (أنظر الفصل) تتيح لنا أن نقترب قليلاً من استيعاب المدى الذي يمكن أن نذهب إليه في إضفاء طابع الوجود الروحي على الشيء ذاته. فالحياة بوصفها نشوءاً بسيطاً مباشراً ـ أو ضرورياً فحسب ـ للطبيعة العضوية لم تصر الوسط الشامل والجوهر كلي الحضور، حيث تكون معرفتها النوعية وروحيتها النوعية هما مقومات جوهريتها، بل صارت كذلك بوصفها نشوءاً حُرّاً للوعي الذاتي المحيط بالمفهومات، بوصفها «حركة مفكرة». وبالطريقة نفسها يجب أيضاً إخراج الشيء ذاته الذي يتحقق فيه وجود الحياة من المعرفة كما يجب أن يظل محتفظاً به في المعرفة، أي يجب أن يكون شيئاً روحياً.

ومع ذلك فإن هذا التفسير لا يستنفد أبداً الدلالة التي تُسْبِغُها التسمية المعطاة للشيء ذاته وهي تسمية الماهوية الروحية das geistige wesen. فمفهوم «الماهوية» يكتسب هنا معنى خصباً ثرياً على وجه الخصوص. إنه يشير إلى «تعيين ما يزال مجرداً» فهي ماهوية لا ترجع تُحال هنا إلاّ إلى ماهية لم تصبح بعدُ، واقعاً فعلياً (الجزء الثاني، ٩ وما بعدها).

وكنا قدعرفنا بدءاً من «المنطق» هذا الطابع المجرد لمفهوم الماهية: فالموجود يجب أن ينتقل من بُعْد الماهية إلى بُعْد الوجود الخارجي لكي يصير «واقعاً فعلياً» فكيف يمكن، مع ذلك، لمثل هذا التحقّق الفعلي أن يكون له مكان هنا من جديد، في نشوء الحياة، بينما كان يجب على «مملكة الأخلاق» أن تمثل الواقع الفعلي للحياة في تحققها المكتمل؟ ويقيم هيجل هنا تقابلاً

= الاجتماعية، تؤدي مثالية هيجل به إلى أن تنحرف المناقشة إلى إذابة مشكلة العمل المغترب في مشكلات الأخلاق. فالوعي الذاتي يجد مأواه في واقع مغترب. ولا يتم الانتقال إلى الروح الموضوعية في جدل علاقات العمل بل في فلسفة كانط وفشته الأخلاقية.

(تضاداً) صريحاً بين الواقع الفعلي للروح وبين «ماهيتها» البسيطة. «لقد أُشير إلى ماهيتها الروحية فيما سبق بوصفها الجوهر الأخلاقي، إلا أن الروح مع ذلك هي الواقع الأخلاقي الفعلي» Wirklichkeit (الجزء ٢، ١٠).

وقد سبق أن رأينا أن الشيء ذاته هو وحدة «الأنا والوجود» (الوجود لذاته، الوعي الذاتي، العمل و الوجود في ذاته، الواقع الفعلي الموضوعي) إنه وحدة هاتين «اللحظتين»، ولكن على نحوٍ من شأنه ألا تكونا فيه متطابقتين تطابقاً بسيطاً. فاختلافهما على العكس، يظل محتفظاً بنفسه في صميم تلك الوحدة (أنظر الفصل): ففي العمل يجد الوعي الذاتي الشيء الفعلي باعتباره شَيْئَهُ الخاص به أمامه: «ففي معرفته» يمتلكه بوصفه ما هو حق مشروع، بوصفه ما يجب عمله. بيد أن ذلك يعني «أن هذا الوعي ما يزال في الحقيقة فرداً جزئياً، وما يزال بوصفه كذلك مختلفاً عن الجوهر (الجزء ٢، ٩). فالوجود لذاته هو في ذاته متعارض مع الجوهر بوصفه شيئاً فردياً، حتى إذا لم يكن هو في ذاته في النهاية إلا لحظةً من هذا الجوهر، وحتى إذا لم يكفّ عن تشكيل وحدة معه. وهكذا فإن الجوهر (الأخلاقي) هو بالتأكيد (من حيث أنه مجموع هاتين اللحظتين) «وجودٌ في ذاته ولذاته» (الجزء ٢، ١٠)، ولكنه من حيث أنه جوهر(*) لم يصبح بعدُ وعياً بذاته نفسها (الجزء ٢، ١٠). إنه لم يصبح بعد الذات الحقة، الواقعية بالفعل، للتحقق الفعلي، فكلية الذوات الواعية الجزئية هي التي تحقق الشيء الفعلي وتعرفه وتعمل بمقتضاه.

ومع ذلك، فلأن هذا الاختلاف بين الوعي الذاتي والجوهر لا يوجد إلا على أساس وحدتهما، ولأن الجوهر ليس إلا عمل الوعي الذاتي العارف، فلن يعود من الممكن وضع أحدهما في تضادٍ (تقابل) مع الآخر باعتباره ذاتاً. وستتجلى الوحدة التي توجد دائماً في ذاتها ماثلة هناك على نحو مباشر بوصفها ذاتاً واقعية للنشوء، حينما لا تكون فكرتنا عن تاريخ الحياة منصبّة على إحدى

(*) في الترجمة الانجليزية (ص ٤٥٨) نجد بدلاً من «من حيث أنه جوهر»: «منظوراً إليه من جانب الجوهر».

اللحظتين؛ أي إما على الوعي وإما على الشيء البسيط بل على جملتها، في نشوئها. فعلى تاريخ الحياة أن يتجنب ذلك إلى المدى الذي لا يتعدى فيه متابعة ما تمّ تكشّفه وتحقيقه، وإخراج الذات بصراحة إلى العلن، بعد أن كانت هناك في ذاتها. فالحياة لا تنتقل من الوعي الفاعل العارف إلى الشيء ذاته، الذي هو موضوع هذه المعرفة وهذه الفاعلية، كما لو كانت تنتقل إلى جوهر آخر، بل تكتفي بأن تتخذ طابع وحدة الإثنين معاً؛ وهي وحدة قد نشأت من قبل. وليس التحقق الفعلي الذي جرى على هذا النحو مرة ثانية واقعاً فعلياً جديداً يتخطى نطاق الواقع ذي الواقعية الفعلية، بل هو لا يتعدى جعل ما كان من قبل واقعاً فعلياً فقط، واقعاً حقيقياً ودفعه إلى أن يصير حقيقياً. وليس هذا الواقع الفعلي وعياً بسيطاً يواجه الشيء ذاته، كما أنه ليس الشيء ذاته في مواجهة الوعي، بل واقع الوعي، وهو في ذاته بما هو كذلك وعي مرة ثانية من جديد. إنه وجود ماثل هناك، وعملٌ وشيء فعلي لوجودٍ عارف وواعٍ بذاته، أي عالم روحي: روح. والتحقق الفعلي الذي يطرأ عبر الانتقال بين الوعي الذاتي العاقل إلى الروح ليس إلا واقع الحياة الفعلي في تمامه وقد صار حقيقياً خلال نشوئه التاريخي. وعلى هذا النحو تصوغه العبارة الأولى التي تستهل القسم الخاص «بالروح»: العقل روح، بقدر(*) ما يرتفع يقينه بأنه الواقع كله إلى مستوى الحقيقة، وحيث يعي ذاته بوصفها عالَمه الخاص به، ويعي العالم بوصفه ذاته (الجزء ٢، ٩).

ولفظ العالم (أنظر الفصل) الذي ظهر هنا حَدٌّ حاسم. فهيجل لم يكفّ عن الإصرار على أن الروح «عالم» وعلى أن نشوءها هو نشوء «العالم»، وأشكالها هي أشكال «عالم» (الجزء ٢، ١٠). ففي وجود الروح وفي نشوئها، تدور المناقشة على وجود جملة الموجود ونشوئها، على نحو ما يكون الموجود واقعياً بالفعل من حيث أنه عالم الوعي الذاتي الذي يحقق ذاته. ولم تعد

(*) في ترجمة بيلي (٤٥٧) جاءت العبارة: العقل روح حينما يرتفع.. بدلاً من بقدر ما يرتفع.

المسألة - كما كان الأمر فيما سبق - مسألة عالم الوعي الذي يحقق ذاته ويحقق هذا الكل. «الوجود هو ذات الوعي الواقعي بالفعل، التي تضع نفسها في تعارض معه أو بالأحرى التي تضع نفسها في تعارض مع نفسها بوصفها عالماً **موضوعياً واقعياً بالفعل**..»(*) (الجزء ٢، ١٠، التخطيط لنا). كما أننا حينما ننظر إلى الحياة من زاوية المفهوم الأنطولوجي، فإنها في نشوئها بوصفها روحاً، أي بوصفها عالماً روحياً، تكون قد وصلت إلى تحقيق وحدة بين نفسها بوصفها وعياً، وبين نفسها بوصفها موضوعية، وهو توحيد كان حتى الآن محرِّك نشوئها واتجاهه، فهي قد تقوَّمت في حقيقتها وحريتها ويقينها بذاتها من حيث أنها الواقع بأجمعه ومن حيث أنها الجوهر الكلي للموجود. ولكن الحياة بذلك لم تَصِرْ لذاتها إلا ما كانَتْهُ منذ البداية. وفي اتفاق مع وجودها، ومن ثم فإن الأشكال السابقة للحياة من الممكن، بل من الواجب، أن يتم استيعابها ابتداءً من الواقع الفعلي للروح، كما تجب الإحاطة بها بوصفها أشكالاً مباشرة للروح، لا حرية لها ولا أصالة حقّة.

ومع ذلك فإن صيرورة الوعي عالماً - أي تحقق الحياة واكتمال انجازها كما تم تنميته في «ظاهريات الروح» كان تاريخياً في أساسه، لذلك فإننا نصل إلى تلك النتيجة التي تنطوي على مفارقة: ففي النشوء التاريخي يكون الجوهر الحق، الجوهر الحقيقي للموجود أي الروح، واقعاً فعلياً، أي أن الوجود المطلق وهو لذلك لا تاريخي في ذاته، يولد في التاريخ ومن التاريخ. ويجب علينا أن نكتفي هنا بالإشارة إلى هذه المفارقة، فلن ندرس إلا فيما بعد إمكانَ حلّها وطريقة حلها.

ونعود إلى مناقشتنا السابقة. فالشكل الذي تتحقق فيه الحياة بوصفها عالماً، وقد صار ذاتاً للنشوء، إنما هو الشعب الحر (أنظر ص ٢٧٧، وهذا

(*) العبارة في ترجمة بيلي (ص ٤٥٨) جاءت على هذا النحو «الروح هي ذات الوعي الفعلي التي تقف الروح في تعارض معها أو بالأحرى التي تظهر على الجانب الآخر مقابل نفسها.

الشعب هو الوسط الشامل الذي لا يُضْفي سواه البقاءَ (الدوام) Bestehen والواقع الفعلي على «عمل الجمع وكل فرد على حدة»، وكذلك على الشيء ذاته الذي هو مدار النزاع في عمل الأفراد. إن الموجود بوصفه عملاً وبوصفه فعلاً هو عملُ وفعلُ شعبٍ، كما أن العالَم من حيث أنه وحدة الوعي الذاتي والموجود، ووحدة العمل «والشيء ذاته»، هو عالم شعب بأسره. فالشعب هو الكلية العينية التي يصير فيها الوعي الذاتي (وهو متعين دائماً) للأفراد الفاعلين «وعياً كلياً»، كما يصير شَيْئُهم الفعلي شيئاً كلياً (الفصل ٢٣). وتلك كلية عينية بلا شرط أو استثناء لأنها لا تكمن فوق الأفراد أو خارجهم، بل هي لا تكمن إلا في عملهم وفعلهم. ومع ذلك فإذا كان الشكل التاريخي بأرفع درجاته للشعب هو الذي تتحقق فيه الحياة تحققاً فعلياً، من حيث أنها الواقع كله، وفي حقيقتها وحريتها، فسيكون بالضرورة أيضاً هو الشكل الأول للروح باعتبارها تحققاً صار واقعياً بالفعل، فهناك إذن ما يبرر القول بأن الروح صارت واقعية على نحو تاريخي. ويقول هيجل بالفعل إن «الروح بمقدار ما تكون الحقيقة المباشرة هي الحياة الأخلاقية لشعب من الشعوب: الفرد الذي هو عالم» (الجزء ٢، ١٢) ويتميز الشعب من حيث أنه الشكل الأول للروح الواقعية بالفعل من الشعب بوصفه شكلاً نهائياً لتحقق الحياة، بأن الأول يوجد وجوداً خارجياً في حرية العمل العارف وشفافيته، «بأنه يوجد في الخارج من حيث أنه وجود (Wesen ماهية) أخلاقي واعٍ في حقيقته لذاته»، وهو يحتفظ بنفسه ويسلك بوصفه ذاتاً واقعية للنشوء، على حين أن الثاني ليس في ذاته إلا جوهراً شاملاً سَيّالاً، أي الوسط الشامل الذي يقع فيه النشوء (الجزء ٢، ١٦).

فالروح إذن من حيث أنها حياة هي في ذاتها قابلية للحركة، ويصير تاريخ الحياة بمجرد أن تتحقق الحياة تحققاً فعلياً بوصفها عالماً، تـاريخاً للروح، ولن توجد الروح في هذا التاريخ وحده. وهذا هو السبب في أن سؤالاً يفرض نفسه (هنا) ويدور حول معرفة فيمَ يتميز تاريخ الروح من تاريخ الحياة؟ أو على نحو أكثر عمقاً مِمَّ يتألف نشوء الروح نفسه؟ ما دامت الروح

هي الواقع الفعلي المكتمل الذي قد ظهر فيه ما كان يجب أن يظهر.

وفيما يتعلق بهذا السؤال الأخير يكفي ابتداءً تذكُّر أن الواقع الفعلي للحياة هو نشوء بكل دقة وبالمعنى الأعمق للفظ. إنه إضفاء للطابع الموضوعي وإقصاء له، وسقوط في الآخرية ورجوع إلى الذات فيما هو مقابل للذات، مبايَنَةٌ تَخَارُجٌ (entäusserung) والتئام (أنظر فصل ٢٠). وقد سبق تعريف هذا النشوء في عينيته بأنه عمل (أنظر فصل ٢١) أي مثول وإنتاج ذاتي، في نشاط عارف هو بالضرورة «قَلْبٌ وتحويلٌ» للموجود. وهذا العمل يؤلف أيضاً نشوءَ الواقع الفعلي للروح، الذي هو من حيث الماهية «حركة العمل الواعي بذاته» (الجزء ٢، ١٧)، أي عمل يصل إلى ذاته ويبلغ الشيء ذاته بفضل المعرفة (التاريخية)، ويقع داخل هذه المعرفة.

بيد أن إضفاء الطابع الموضوعي وإقصاءه إذا كانا يؤلفان النشوء الأساسي للحياة، وإذا كانت «حركة العمل الواعي بذاته» هي السمة المميزة في هذا النشوء لحفاظ الحياة وفق وجودها، فلا بد أن يكون مثول الحياة وإنتاجها في ذاتها مُضْفِيَيْنِ للموضوعية مقصيَيْنِ لها. كما يجب أن يكون في العمل المحض بما هو كذلك تخارُجٌ (مباينة) وانقسام. ويجب أن يكون ذلك دائماً واقعياً بالفعل ابتداءً من هذه المرحلة، إذا صارت الروح - التي ليست كما نعرفها إلا الواقع الفعلي للحياة - واقعيةً أيضاً. وهكذا يكون «الانفصال» مُعطى بدءاً من وجود الروح وجوداً بسيطاً هناك. وهو كما رأينا فعل بسيط. وليست حركة الروح في حاجة إلى أي محرك (باعث) أو هدف. فالروح هي في حقيقتها البسيطة قابلية للحركة: إنها نشوء الانفصال والاتحاد. وعلى هذا النحو يقدم هيجل تاريخ الروح: «إن الفعل يقسمها إلى الجوهر والوعي، كما يقسم الجوهر والوعي» (الجزء ٢، ١٤)(*). وعلى هذا النحو أيضاً تُقام الروابط ذات الجوهر المشترك بين تاريخ الروح وتاريخ الحياة. وليس

(*) في ترجمة بيلي ص ٤٦٣ كما يلي: «.. الفعل يقسم الروح إلى جوهر روحي في جانب ووعي بالجوهر في جانب آخر، ويقسم الجوهر كما يقسم الوعي».

الاختلاف بين الوعي (العمل) والجوهر (الشيء الفعلي ذاته) ـ والروح هي وحدتهما الموحِّدة ـ إلا الشكل العيني الأخير، في أعلى درجات العينية للاختلاف بين ما هو لذاته (الوجود الذي يقصي الطابع الموضوعي، السلب المطلق) والطابع الموضوعي الذي يؤلف وجود الحياة. وليس تاريخ الروح إلا ذلك التخارج (المباينة) الذي أُعطِيَ قَبْلاً مع الفعل نفسه، أي تَموضُعُ ومن ثمّ انسلابُ حقيقة الحياة وماهويتها، والمحاولات التي لا تتوقف من أجل تجاوزهما «العودة إلى الحقيقة والماهوية». ولم يكف هيجل عن التأكيد على هذا السقوط وثيق الارتباط بالعمل، «سقوط جميع الأشياء أو وجودها للغير» (الجزء ٢، ١١٣). وهيجل يسمي التموضع (إضفاء الطابع الموضوعي) «خطيئة» الحياة الخاصة وعلامتها (شعارها). والوعي الذاتي، «في وجوده الذاتي بالنسبة إلى نفسه وفي انتقاله إلى الأفعال ينتزع نفسه من المباشرة البسيطة، ويضع بنفسه ذلك الانقسام، وهو يتخلى في الفعل عن تعين الأخلاق [الطابع النوعي للحياة الأخلاقية] وعن كونه اليقين البسيط بالحقيقة المباشرة، وينجز بنفسه انقسامَه، إلى [ذات باعتبارها] جزءاً نشيطاً من جانب، وإلى واقع واقعي يقف في تعارض معها من جانب آخر أو يكون سالباً بالقياس إليها. فهو يصير إذن «خطيئة» في الفعل، (الجزء ٢، ٣٤)(*).

وليست تلك الخطيئة أمراً خارجياً أو من قبيل المصادفة أو مما يكن تجنبه، ففيها يتصل بالعمل «يكون العمل هو نفسه ذلك الانقسام، [وهذا التوكيد للذات بالنسبة إلى الذات] ووضع واقع فعلي خارجي وغريب عليه في مواجهة نفسه؛ وإذا كان مثل هذا الواقع قد وجد، فإن ذلك راجع إلى العمل ونتاج له»، فاللّافعل Nicht - thun وحده إذن (أي وجود الحَجَر على سبيل المثال) هو البريء [الذي يتصف بالبراءة] فحتى الطفل نفسه ليس بريئاً (الجزء ٢، ٣٥): إن كل عمل يفترض مسبقاً واقعاً فعلياً «غريباً» على ذات العمل، ويجب قلب ذلك الواقع وتغييره لكي يستطيع الوعي الذاتي أن يعلن

(*) أضيف ما بين القوسين المعقوفين [ ] من ترجمة بيلي ص ٤٨٨.

مثوله وأن يتحقق. وفي الحقيقة ليس هذا الواقع الفعلي في ذاته إلا «عمل الوعي الذاتي»، فهو نفسه وشَيْؤه ذاته هما مدار النزاع فيه. وما من سبيل أمام الوعي الذاتي إلا أن ينكر هذه الحقيقة الأخيرة (يتجاهلها)، حتى إذا شرع في الفعل: إنه لا يملك إلا أن يأخذ العالم على أنه واقع فعلي مُعطى غريب على أن «له وجوداً أصيلاً لا يستطيع أن يتعرف على نفسه فيه» (الجزء ٢، ٥٠). فالحياة بوصفها وعياً ذاتياً هي بالضرورة عمل، وهذا العمل سيأخذ العالم بالضرورة على أنه «وجود هناك» مستقل ذاتياً eigenständig ومعطى مباشر تختفي فيه حقيقة أنه صادر عن عمله «عمل الوعي الذاتي» (الجزء ٢، ٥٠).

فلم يعد الواقع الفعلي مستوعَباً في الوعي ولا متحققاً بوصفه «عملاً» بل بوصفه وجوداً هناك مستقلاً ذاتياً تحرِّكه الأشياء. ولم يعد معروفاً أنه «صادر عن العمل»، ولا أن فيه قد أعلن عن مثول وعي ذاتي حي، وعن وجوب مثول هذا الوعي.

وهذا الانسلاب الشخصي، هذا التخارج الحق وفقدان الماهية Entwesung من جانب الوعي الذاتي (جزء ٢، ٥٠ وما بعدها) يعتبره هيجل «عين تاريخ الروح». إنه ليس نشوءاً لا تاريخياً بل على العكس نشوء تاريخي على نحو عميق. إن الانسلاب الذاتي للوعي ولواقعه الفعلي واختفاء ذلك الذي صدر عنه، ووقوعه في أسْرِ العالم المتموضع بطابعه الموضوعي، «والرغبة» في تجاوزه ونقض الانسلاب... هي بأجمعها المقولات التي تتردد في المناقشات التي أعقبت الفلسفة الهيجلية وتدور على التاريخ، وعلى تعيين الطابع التاريخي للحياة الإنسانية.

ولن نستطيع هنا التعمق في ذلك الموضوع، وسنعكف على عرضه في بحث تالٍ، ولكن لن نستطيع أن نتخلى عن واجب الإشارة إلى أن ما يؤسس هيجل عليه دعواه في تاريخية الروح يصلح أيضاً أساساً لانعدام تاريخيتها. فتاريخ الروح يُبطِلُ باستمرار انسلابَ العمل، وينمي الواقع الفعلي في أبعاده المتعاقبة التي هي دائماً أكثر تحرراً من كل تموضع، إلى أن تنسلب الروح مرة

ثانية بكل تأكيد، في المعرفة المطلقة، ولكن دون أن يستولي عليها هذا التخارُج (المباينة) ودون أن تنسى نفسها فيه. فعمل الروح المطلقة هو تحقيق وجود يأوي إلى ذاته وهو في الآخرية، وبمقدار ما يكون كل واقع للروح، وكل وجود لها في صيرورته حاضراً ومحتفظاً به في المعرفة المطلقة، فإن كل التاريخ التاريخي بحق للروح، أي مسار «ظاهرياتها» Phenomenologie، حتى شكلها الأخير، قد جُعِل لا تاريخياً، أي يعتبر تَخَارُجاً، ملازماً لمعرفة الروح التي تمتلك المعرفة المطلقة. إن المعرفة المطلقة من حيث إنها وجود كامل حق للروح؛ وجود تعتمد عليه كل أنماط الوجود الأخرى، وتغدو ممكنه بواسطته، هي بداية ووسط ونهاية تاريخ الروح. وفي الصور المتباينة لتاريخيتها لا يظهر إلا هذا الوجود الفريد. وهكذا سيصبح مفهوم آخر للتاريخ هو المقوِّم للروح، وهو الذي سيظل في فلسفة هيجل اللاحقة، مفهوماً مُحدَّداً: أي مفهوم التاريخ بوصفه «وجهاً» بسيطاً لظهور الروح، وكان الوجه الآخر هو «الطبيعة». وسيكون علينا أن نعود إليه مرة ثانية.

وهذا التعريف العام لخصائص تاريخ الروح، ولصلاته الوثيقة بتاريخ الحياة بوصفها وعياً بالذات ـ وهو ما كان موضوعاً للمناقشة حتى الآن ـ يجب أن يسمح لنا بتوضيح بِمَ تتميز المراحل المتعاقبة لهذا التاريخ (تاريخ الروح) والأشكال المتعاقبة لها من مراحل وأشكال تاريخ الحياة. ويلخص هيجل هذا الاختلاف الأساسي في العبارة الآتية: «إن أشكال الروح، تتميز من سابقاتها بأنها أرواح واقعية (فرديات روحية واقعية Geister)(*) وبأن كلًّا منها واقع فعلي كما أنها بدلاً من أن تكون أشكالاً للوعي فقط، تصبح أشكالاً للعالم» (الجزء ٢، ١٢ التخطيط لنا). ويكمن الاختلاف الأساسي إذن في خصائص الروح التي سبق عرضها بإيجاز بوصفها «واقعاً فعلياً». إن تاريخ الروح هو تاريخ عالم واقعي بالفعل، وانقسامها وتموضعها يعلنان عن مثولها بوصفه عالماً

(*) ما بين القوسين من ترجمة بيلي ص ٤٦٠.

مترابطاً متسق الدوائر (الأنحاء) (جزء ٢، ١٤)(*). وانسلابها هو عالم واقعي بالفعل مثل دخولها في ذاتها تماماً. بيد أن العوالم الواقعية بالفعل تتلاقى وتلتحم ذائبة بعضها في بعض، وتتعاقب ويقلب بعضها بعضاً ويتحول بعضها إلى بعض. فتاريخ الروح إذن هو تاريخ العالم بالمعنى الصحيح للكلمة. فالعالم أي جملة الموجود بمقدار ما يتحقق هذا الموجود بالفعل بواسطة الحياة، وبمقدار ما تكشف عنه الحياة الغطاء بوصفه وعياً ذاتياً، ينشأ داخلها كما ينتقل من شكل إلى آخر. ولم تصبح الحال بعد على هذا النحو في تاريخ الوعي الذاتي، حتى إذا كان العالم لا يتحقق فعلياً ولا يتحد بالوعي إلا في هذا النشوء وحده، وحتى إذا كانت الحياة بوصفها وعياً ذاتياً تصير فيه عالماً. فطريقة نشوء الحياة في علاقات السيد والعبد على سبيل المثال، ليست نشوء عالم واقعي بالفعل، فالحياة لم تَنْشُدْ بالأحرى في هذا النشوء إلا أن تقيم توسطاً بينها وبين العالم الذي يقف منها «بسلبيته» موقف التضاد. وليس الحد الأوسط الذي يتحقق به هذا التوسط حتى هذه اللحظة إلا الوعي الذاتي الفردي، مفتقراً إلى الحرية أو المعرفة. وسيترتب على ذلك أن يكون هذا التوسط ناقصاً مبتوراً غير حقيقي (أنظر الفصل ٢١). والآن لم يعد «الحد الأوسط (الوسط المشترك) اللامتناهي»، الذي يتيح لكل موجود أن يندمج في وحدة الوعي وأن يصير واقعياً بالفعل، وعياً فردياً ولا كثرة من الذوات الواعية، بل أصبح الوعي «الكلي»، الذي هو «سلب مطلق» يواجه جميع الموجودات التي تكتسب فيها الذوات الفردية الواعية وشيئها الفعلي ذاته دواماً وواقعاً فعلياً (أنظر الفصل ٢٣). لقد جعل الوعي الكلي جملة الموجود واقعية بالفعل، وصار الواقع كله عمله هو. لقد أنجز العالم بوصفه عالمه. وإذا كانت الحياة وعياً ضد العالم أو فيه بل ومعه، فإن الروح هي الوعي بوصفه عالماً. فالعالم لا يكتسب دواماً وواقعاً فعلياً إلا بواسطة الوعي الذاتي الفاعل الذي يمتلك المعرفة، والذي يكون العالم «عمله». وبذلك يتم الافصاح عن

(*) الكلمة التي يستخدمها هيجل للدوائر هنا تعنى حرفياً الكتل Messen.

أن الروح وعي، «الروح في حقيقتها البسيطة وعي. .» (الجزء ٢، ١٤).
وابتداء من الآن لن يكون هذا اللفظ (الحد) موضوعاً لإساءة الفهم، فلن يعني إلا أن طابع الوجود الفعلي للعالم، طابعه بأسره يتجاوز نفسه وينحلّ في وعي كلي.

ولكن تاريخ الروح إذا كان يترقّى من شكل إلى آخر من أشكال العالم الواقعي بالفعل، فسيكون هذا النشوء بالضرورة، ومهما يكن معناه، نشوءاً في الزمان. فحركة الروح «تقع في الزمان، وتقدم الأشكال التي هي أشكال كلية الروح بما هي كذلك نفسها بوصفها تتالياً (تعاقباً). . .» (الجزء ٢، ٢٠٧). ولن يكون من الممكن هنا تنمية العلاقة الدقيقة بين الروح والزمان، وهي العلاقة التي تطرقنا إليها، تنمية كاملة، فهي مرتبطة من حيث الماهية بكل الميول (الاتجاهات) الحاسمة في الأنطولوجيا الهيجلية، وتتطلب تمهيدات أوسع كثيراً مما تستطيع تقديمه أسس هذا البحث. ولن نأخذ على عاتقنا هنا إلاّ إبراز أكثر النقاط أهمية في مبحث الطابع التاريخي. إن هيجل يعلن صراحة أن الروح الكلية وحدها هي التي «توجد في الزمان»، وأن «لحظاتها» الجزئية المتباينة التي ظهرت في كتاب «ظاهريات الروح» بوصفها «وعياً»، و «وعياً ذاتياً» و «عقلاً» و «روحاً» لا ترتبط إحداها بالأخرى بعلاقات زمانية. فالحياة ومن ثم الروح أيضاً ليست وعياً ثم وعياً ذاتياً ثم عقلاً ثم روحاً، فهي لا توجد إلا من حيث أنها وحدة جميع لحظاتها وجملتها. وتلك اللحظات لا تستطيع أن تتأسس في فرديتها إلا على قاعدة سبق أن قدّمها الكل، فهي أنماط للوجود الواحد الكلي، وهي تنبلج (باسطةً أطواءها) في النشوء الواحد عينه، داخل بنية مجمل الروح. . ومن المؤكد مع ذلك أن الأشكال الجزئية لهذه اللحظات ـ الأشكال الجزئية التي تصير فيها الحياة ذاتاً ـ متميزة إحداها من الأخرى في الزمان؛ فالحياة لا تكون واقعية بالفعل إلا في زمان معطى للشكل المتعين لعلاقات السيد بالعبد من ناحية، وفي الشكل المتعين للأفراد المستقلين العقلاء من ناحية أخرى، وأخيراً في الشكل المتعين «للمواطني» شعب حر. وهكذا فإن لحظات الروح (الوعي والوعي بالذات والعقل والروح)

ليس لها من وجود «ماثل هناك» متميز، كما أن بَسْط أطوائها، لا يستطيع أن يتمثل في الزمان، ولكن الأشكال الواقعية الجزئية لهذه الحظات «تتميز إحداها من الأخرى في الزمان، وتنتمي إلى كلٍ واضحِ التحدُّد» (الجزء ٢، ٢٠٧).

ويورد هيجل في الموضع نفسه تبريراً لتلك الدعوى. فالوجود في الزمان لا ينتمي إلا إلى ماله «واقع فعلِي بحق» إلا أن الروح وحدها باعتبارها كلاً هي التي تمتلك بحق واقعاً فعلياً.

كما يصدق ذلك على الأشكال التي هي متعينة دائماً والتي يكون فيها هذا الكل واقعاً فعلياً، ولكنه لا يصدق على لحظات الكل (الوعي والوعي بالذات و. . إلخ)، لأن تلك الأخيرة ليست واقعية بالفعل لذاتها، وهي لا تمثل إلا «الحد الأوسط» الذي يتحقق به الكل (الروح) كل مرة في أشكال متعينة، هي الأنماط التي تكون فيها الحياة نشيطة باعتبارها «وسطاً» للواقع الفعلي.

وهنا نطرح في المحل الأول هذا السؤال: إلى أي سدى ينتمي الوجود في الزمان إلى ما هو واقعي بالفعل ولا ينتمي إلى سواه؟. وما هي العلاقة بين الزمان والواقع الفعلي الحق؟ وبأي صفة نفهم الزمانَ في هذه العلاقة؟.

إن الزمان كما يقول هيجل في الموضع نفسه تعبير عن «صورة الحرية المحضة مقابل (في مواجهة) الآخرية»، عن المساواة المحضة للذات في الآخرية. وعلى تلك الصورة بالتحديد كان الزمان معروضاً ابتداءً من التعيين العام الأول لمفهوم الحياة الأنطولوجي (١٤٨، أنظر الفصل ٢٠): لقد كان الزمان «الوسط البسيط الكلي» الذي فيه «تنحلّ تمايزات (اختلافات - فروق) الحركة» كما في «الاستقلال الذاتي نفسه». وتمايزات الحركة فيما يتصل بالزمان من حيث أنه وسط هي: الماضي والحاضر والمستقبل، لا من حيث أنها تعيينات صورية ولكن من حيث أنها أشكال متحققة للزمان، هي التي تتحرك داخلها جملةُ الموجود. إن الزمان من حيث الماهية هو الإنية die

Selbstheit(*) التي تستبقي نفسها دائماً (تحفظ نفسها دائماً) باعتبارها ذاتاً، متحركة في هذه الاختلافات. وهو لا يوجد إلا باعتباره ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ولكن على نحو من شأنه ألا يختفي في أي من هذه الاختلافات بل يلغيها ويتجاوزها في وحدته ويحتفظ بنفسه ويواصل نشوءه فيها باعتباره ذاتاً واحدة وكلية. وهكذا يحقق الزمان في «صورته المحضة» المعنى الحق للواقع الفعلي: «المساواة للذات في الآخرية» مساواة كلية دائمة حرة. لأنه في هذه الوحدة المتحركة للماضي والحاضر والمستقبل لا يجري نشوء أي موجود كائناً ما كان، بل إنه في هذا «الوسط البسيط الكلي» تلتئم جملة الموجود. وهكذا لا يكون للزمان بُنْيَة «الواقع الفعلي» نفسها إلا من الناحية الصورية، فإن حركة المساواة للذات في الآخرية مساواة حرة، أي طابعه باعتباره وسطاً، تعطيه أيضاً على نحو ما الامتداد الضروري لكي يتخذ سَمْتَ جملة ما هو واقعي. بيد أن جملة الموجود هي في واقعها الفعلي الحق روح، ولذلك تستطيع الروح أن «توجد» في الزمان «وأن تظهر في الزمان».

وابتداءً من تلك النقطة يمكن أن نستوعب على نحو أفضل العلاقة الباطنة بين الزمان والواقع الفعلي الحق. فما هو واقع فعلي بحق يوجد وفق النمط الذي يظهر ويعلن عن مثوله فيه، وهو نمطُ عملٍ حرٍّ عارف، أي عمل الوعي الذاتي الحر. إلا أن كل وعي ذاتي هو «طبيعة متعينة في الأصل»: فهو ينشأ دائماً بالضرورة بوصفه آخر، في الوجود للغير وفي الآخرية. وواقعة ظهوره ومثوله بذاته هي نفسها إذن، من حيث ماهيتها نشوء يتوسط دائماً تعينَ الآخرية. والذات في نشوئها على هذا النحو لا تقع مباشرة من حالة متعينة من تحركها إلى حالة أخرى ولكنها تستبقي نفسها (تحفظ نفسها) في جميع هذه الحالات باعتبارها ذاتاً تتصف بالدوام، فهي عاكفة دائماً على إقامة توسّط بين كل حالة جديدة وسابقتها، وعلى تجاوز السابقة ودفعها إلى الانتقال إلى التالية. بيد أن التعيين الجوهري لواقع الحياة الفعلي الحق يكمن بالتحديد

(*) الوجود الفرد المتعين.

في أن يقين نشاطها الحر العارف كان يعتمد على وعيها بما صارت إليه وما صار إليه «عالمها» (أنظر الفصل ٢١، ٢٢)، كما يكمن في أن عملها كان يمارس تأثيره بدءاً من هذه المعرفة وكان يقع داخلها.

فما يميز الواقعي الفعلي الحق إذن هو أنه يحفظ نفسه على نحو يستطيع فيه الزمان أن يصير صورة «الواقع الفعلي» وهو أنه يحقق واقعه الفعلي في الزمان، بمقدار ما يصير الماضي والحاضر والمستقبل «تمايزاته» هو، وبمقدار ما يُظهِرُ فيها ذاتَه ويحتفظ بها، ويترتب على هذا الطابع الزماني أن يصير الزمان «تعبيراً» عن مساواته الحرة لذاته، فهو يظهر ويمثل «في تتالٍ (تعاقب)» دون أن تُحدِث أشكال واقعه الفعلي المتعاقبة في الزمان تغييراً في وحدة ذاته وثباتها. بل إن تلك الحركة تحقق بالأحرى استقلاله الذاتي. وهذا هو الأمر الحاسم فيما يتصل بهذا الطابع الزماني لأن «الشكل» اللاحق يحتفظ في ذاته دائماً بالشكل السابق (الجزء ٢، ٢٠٨).

وبالنسبة إلى الحَجَر على سبيل المثال، لا يكون الزمان «تعبيراً» عن «الحرية المحضة في مقابل الغير»، أي حرية يستطيع فيها أن يستبقي ذاته ويحتفظ بها. فالحجر مُلقى به إلى أشكال متعاقبة، هي مغايرة دائماً لأشكال قابليته للحركة، وهو لا يستطيع أن يدمجها أو يجعلها «تنحلّ» في وحدته، عاقداً التوسط بين اللواحق والسوابق.

فليس الزمان شكلاً (صورة) للحَجَر أو تعبيراً عنه على الاطلاق، فهو لا يستطيع أن يشكِّل نفسه أو أن يعبِّر عن نفسه في الزمان. وفضلاً عن ذلك فإن الزمان هو الذي يشكل الحجر، ويعبر عن نفسه فيه. فالحجر لا يوجد لذاته إطلاقاً في الزمان، ثم إن «صورة» الزمان مقصورة صراحة على العمل العارف الذي يقوم به «الواقع الفعلي الحق»، لأنه وحده الذي يستطيع أن يحتفظ بذاته ويستبقيها في الأبعاد الثلاثة للزمان باعتباره ذاتاً مساوية لنفسها حرة، وهو وحده الذي يستطيع أن يجعل من الماضي والحاضر والمستقبل تمايزاته هو.

وهذا التفسير الأول للعلاقة بين الزمان والروح لا ينبغي بأي حال أن يؤدي بنا إلى المبالغة في تقدير دور الزمان في الأسس الأنطولوجية للفلسفة الهيجلية. ويجب أن نتذكر في المحل الأول أن الزمان ليس إلا تعبيراً عن صورة واحدة متعينة تظهر فيها الروح. إنه صورة لظهورها بجانب صورة أخرى هي المكان. وهو ليس بالإضافة إلى ذلك إلا صورة لتخارج وجود الروح هناك وجوداً بسيطاً، وتنبغي العودة لمناقشة ذلك. إنه ليس حقيقتها في ذاتها ولذاتها، فهو ليس إلا «وسَطاً بسيطاً» وكلياً لمثول حقيقة الروح؛ إنه «جوهر كلي سائل» ولكنه ليس ذاتاً وليس واقعياً بالفعل بما هو كذلك. لذلك يصرح هيجل بأن الزمان هو مصير الروح وضرورتها، وهو ليس مكتملاً في ذاته (جزء ٢، ٣٠٥ التخطيط لنا). وطالما أن الروح تظهر في الزمان أي في التمايزات الفعلية للماضي والحاضر والمستقبل، فستجد نفسها أيضاً في الطريق نحو ذاتها، نحو غايتها الحقة. إنها لم تتحرر بعد بالكامل ولم تظهر بعد. فليس ما كانته وما ستكونه هو الحاضر تماماً. فهي في نشوئها في الزمان ما يزال ينبغي عليها أن تُثْري نفسها، وسيظل هناك دائماً شيء جديد ينبغي «تحقيقه وإظهاره»، شيء ما يزال «داخلياً» أي لم يطلق سراح نفسه بعد، ولم يُظهر نفسَه بعد (الجزء ٢، ٣٠٥). وهنا يقع على عاتق الروح ـ إذا أرادت أن تكون على نحو صحيح في مستقرها الذاتي وفي حقيقتها ـ مطلبٌ محدَّد هو أن تجعل الزمن يتوقف، إلا أن الحركة نفسها ـ تطابقاً مع المعطيات الأساسية لمعنى الوجود ـ لا يُستطاع إيقافها. ومن ثم فالمطلوب هو حركة لا زمانية، وتلك لا يمكن أن تكون إلا حركة «المعرفة المطلقة»، فكل الماضي وكل الحاضر وكل المستقبل حاضر لدى الروح التي تمتلك المعرفة المطلقة. وليس مدار الأمر هنا إذن على حركة مفكرة، بسيطة للحياة: نشوءالوعي الذاتي والعقل أو الروح، فليس هناك من حركة لا زمانية إلا حركة المعرفة المطلقة، حركة تتجاوز فيها الروح الحركات الأخرى جميعاً. ولن نستطيع أن نتحدث عنها هنا تفصيلاً: فبمقدار ما تسعى هذه الاتجاهات جاهدة إلى رفض تاريخية الروح التي تم الحصول عليها سيتعين علينا الإشارة إليها من جديد. ولا يعنينا هنا إلا التحوّط من خطأ سهلٍ حافلٍ بالخطر.

(٢٥)
تحول الحركة العارفة إلى حركة المعرفة المطلقة
التعيين الأساسي «للتاريخ» في نهاية «الظاهريات»

ليس علينا هنا أن نقتفي آثار المراحل الجزئية لتاريخ الروح الحق، فهي لم تعد تنتمي إلى تأسيس نظرية الطابع التاريخي بل إلى تحديدها وصقلها. ومهمتنا الوحيدة هي أن نعمّق بإيجاز «نتاج» هذا التاريخ «على نحو ما أقامة الأساس نفسه، أي تحليل تحول الحركة العارفة (حركة الحياة باعتبارها وعياً ذاتياً) إلى حركة المعرفة المطلقة (العلم باعتباره آخر أشكال الروح)، لأن البدء من هذه النقطة هو وحده الذي يتيح لنا استيعاب التعيين الأساسي للتاريخ الذي جاء في خاتمة ظاهريات الروح، وفيه تتجمع على نحو نهائي جميع الخصائص الأساسية للطابع التاريخي.

لقد كانت المسألة المطروحة في تطورات ظاهريات الروح هي المفهوم الأنطولوجي للحياة، باعتباره نمطاً للمعرفة أي للوجود الذي يمتلك المعرفة (الوعي). فالنشوء الذي تحققت فيه الحياة باعتبارها وسطاً شاملاً، وجوهراً كليّ الحضور للموجود كان بالماهية نشوءاً للأنا العارف «للوعي بذاته»، فالحياة لم تستطع أن تصير متجلية وواقعية بالفعل كوحدة موحِّدة للوعي الذاتي والوجود، للأنا والعالم (أنظر الفصل السابق) إلا في العمل العارف في المعرفة بالذات وبعالمها.

وتبعاً لهذا التحقق المصحوب بالوعي والمعرفة، وفي تساوقٍ مع وجود الحياة، سبق لنا تعريف الواقع الفعلي للحياة بأنه «روح»، و«العالم» بأنه

«عالم روحي»، وسبقت البرهنة على التحقق الذاتي للحياة بواسطة شرح نشوء الحياة في الآخَرية وباعتباره وجوداً للغير. ولكن هذا يعني أن الحياة قد عولجت في تاريخيتها: أي الحياة باعتبارها وعياً ذاتياً في عملية نشوء «داخل بسطٍ للأطواء يتخذ من تلقاء نفسه طابعاً نسقياً». فكل شكل من «أشكاله» «الجزئية» قد «دخل عليه التوسط»، لأن بينه وبين الوجود الكلي للحياة يقع نسق تشكلات الوعي بأسره إلى المدى الذي تبسط فيه أطواءَها وتتحقق كل مرة، وحيث توجد تلك العملية وجوداً موضوعياً باعتبارها «تاريخاً للعالم».
(٢٤٧،).

لقد تحقق تاريخ الحياة في تاريخ الروح، أما الروح فهي في ذاتها نشوء، إنها تتحرك في معاودة تخارجها (مباينتها لذاتها) واسترجاعها لذاتها، في تموضعها وإلغاء تموضعها (أنظر الفصل السابق). وفي تكرار هذا النشوء على وجه التحديد إعرابٌ عن أن الحياة باعتبارها روحاً تتحرك ابتداءً من الآن داخل بُعْدها الحق، وهو بُعْدٌ لم يعد بوسعها تخطّي حدوده، وهذا التكرار هو الذي يوطد أركان تاريخية هذا النشوء. وبلوغ الروح حقيقتها ـ وما زال علينا أن نشير إليه ـ هو بالضرورة تكرار وتحويل داخل التكرار لما كانت عليه، فالتكرار طابع أساسي للنشوء التاريخي.

بيد أن الوجود نفسه في بلوغه حقيقته لا يستطيع أن يتجاوز الاختلاف بين وضع ذاته في الخارج (تخارجه) واسترجاعها (وهو اختلاف بمثابة وجود الروح)، وهذا الاختلاف يجب أن يوجد، ولكن على نحوٍ من شأنه ألا يكون في الآن نفسه سوى تجلية الوجود في هذا الاختلاف على وجه الدقة لوحدته المتحققة مع نفسه. ومثل تلك الوحدة والحرية في الاختلاف لا تكون ممكنة إلا باعتبارها نمطاً ممتازاً للمعرفة: من حيث أن الوجود يطرح بعلمه تخارجَه باعتباره تخارجه هو، ويعرفه بما هو كذلك، وعلى هذا النحو فهو لا ينسلب فيه ولا يسجن نفسه داخله بل يلبث في عقر ذاته. وبما أنه ليس في حاجة إلى أن يرجع عن هذا التخارج لكي يخرج منه، فإنه بالأحرى يصير لذاته داخله. وبهذه الطريقة يمتلك الوجود باعتباره طابعاً موضوعياً (أي في وجوده

هناك ذي الطابع الموضوعي)، علماً بنفسه، فوجوده لذاته المحض، هو في عين الوقت موضوعية (وجود هناك له طابع الموضوع). وبالقياس إلى وعي الروح بذاتها «يكون للجانب السالب من الموضوع [أي لإلغائه وجوده الخارجي][*] بذلك دلالة موجبة، أو أن الوعي الذاتي يعرف هذا اللاوجود للموضوع لأن الوعي الذاتي نفسه ـ من جانب ـ هو الذي يتخارج، ولأنه في هذا التخارج يجعل من نفسه موضوعاً، أو بسبب الوحدة التي لا تنفصم عُراها لوجوده باعتباره ذاتاً (وجوده الذاتي) يقيم الموضوع باعتباره ذاتاً له. ومن جانب آخر هناك أيضاً اللحظة الثانية [في العملية] اللحظة التي ألغي فيها الوعي الذاتي وتجاوز تخارجه وتموضعه على نحو واقعي، أي يأوي إلى ذاته في آخريته بما هي كذلك (الجزء ٢، ٢٩٤). ويستطرد هيجل على الفور قائلاً «هذه هي حركة الوعي، والوعي في تلك العملية هو جملة حركاته».

وهكذا نجد هذا الإفصاح عن تحول الحركة العارفة إلى حركة المعرفة المطلقة، وذلك دون وقوع قطيعة مع ما سبقها، فهناك دائماً قَسْر ثقيل تمليه فكرة موجهة، هي فكرة الحياة باعتبارها وعياً ذاتياً. ولا يعني «الوعي» ببساطة في العبارة التي استشهدنا بها شيئاً من قبيل «لحظة» من لحظات الروح (كما كان الوعي في القسم الأول من ظاهريات الروح)، ولا الوعي باعتباره تعييناً أساسياً يضم أنماط وجود الحياة المتباينة، أنماط الوجود الذي يمتلك المعرفة، بل ما تشير إليه هذه الإضافة: «الوعي هو جملة لحظاته» الوعي المتحقق المكتمل الحق، أي على وجه الدقة، في اختلافه مع كل الأنماط التي لم تصبح بعد متحققة وحقيقية للوجود العارف، أو بعبارة أخرى: «المعرفة المطلقة». فالواقع الفعلي المطلق للروح، الوحدة الحقة مكتملة الإنجاز بين الوعي الذاتي والموضوعية، هو «المعرفة المطلقة» والمعرفة المطلقة وحدها. وليس معنى ذلك أنه لا يوجد إلا في المعرفة المطلقة بل هو في ذاته معرفة مطلقة وليس شيئاً آخر. أما «العالم» أي الكل العيني للموجود الموضوعي

(*) ما بين القوسين المعقوفين أضيف نقلاً عن ترجمة بيلي ص ٧٨٩.

الذي كان في تاريخ الحياة «سلبية» الوعي فلم يعد كذلك من الآن فصاعداً، كما أنه لم يعد بالمثل «عنصراً» للحياة في مثوله وظهوره كما سبق في تاريخ الروح (أنظر الفصل ٢٣)، لقد وجد نفسه متجاوَزاً في المعرفة المتحصلة وصار تلك المعرفة. وفي تلك المعرفة يجب على الوعي الآن أن «يظهر نفسه».
إن المعرفة الواعية الشاملة هي التي تصير صراحة «عنصراً» للروح، بالمعنى الذي كان لهذا الحد «اللفظ» فيما سبق، وهو يسمى «المفهوم». لقد صار المفهوم «عنصر الوجود هناك» (الجزء ٢، ٣٠٣)، ففي المفهوم امتلكت الروح العنصر المحض لوجودها هناك» (الجزء ٢، ٣٠٩). ومن ثم فإن الخصائص الحاسمة لحد (لفظ) «العالم» ترجع الآن إلى «المفهوم»: إنها موضوعية تكون بالنسبة إلى الوعي الذاتي موضوعاً لمعرفته، وهي بما هي كذلك مطابقة له (هي وهو شيء واحد) أي كل (جملة) وواقع فعلي، الواقع بأسره. فالمعرفة المطلقة ليست نمطاً للوجود في العالم، أو في عالم آخر (وراء العالم) بل هي بالأحرى عين وجود العالم، خلال تجليه ونشوئه في حقيقته مكتملة الإنجاز.
ويجب علينا هنا لكي نقدم تفسيراً أكثر تعمقاً للمعرفة المطلقة أن نعود إلى ما سبق قوله في الجزء الأول، أي إلى موضوع النقرات الأخيرة من كتاب «المنطق».

وإذا كان هيجل قد عرّف «الشكل» الذي تكون فيه الروح التي تمتلك المعرفة المطلقة واقعية بالفعل بأنه «العلم» (الجزء ١، ٣٠٣)، فحدُّ (لفظ) العلم هذا يجب أن يعبر عن حقيقة جملة الموجود وواقعها الفعلي، وهما بالماهية ذات المعرفة وموضوعها. فالعلم لا يمكن أن يكون عند هيجل إلا علماً واحداً: هو الفلسفة. فجملة الموجود كما يحيط بها الوعي خلال المفهومات باعتبارها فلسفة (في وحدة المعرفة الفلسفية وما هو معروف في تلك المعرفة) توجد في حقيقتها وواقعها الفعلي - ومن جهة أخرى ففي الفلسفة، وفي الفلسفة وحدها، تصير جملة الموجود في حقيقتها وواقعها الفعلي متجلية وواقعية بالفعل. إن جملة الموجود التي كانت في تطور «ظاهريات الروح» قد انصبت في امتلائها العيني على المفهوم الأنطولوجي للحياة وعلى حركتها

العارفة قد تم تجاوزها الآن إذن في المعرفة المطلقة للعلم. وذلك يسمح الآن بتثبيت تاريخية الحياة والروح على السواء في نمط نوعي. ودون أن نحاول التعمق في مفهوم «الفلسفة» الذي يوضع بوصفه المفهوم الأساسي في شكل الروح المطلقة، سنحاول أن نشرح بإيجاز العلاقة النوعية بين الروح المطلقة وتاريخها.

إن التنمية العامة لمفهوم الروح المطلقة ابتداءً من تاريخ الحياة والروح قد أوضح «التبعية» (الاعتماد) الأنطولوجية الضرورية التي تربط بين الروح المطلقة وتاريخها. وبمقدار ما تكون الروح المطلقة «الواقع بأسره»، ويكون «الظهور» الواقعي الفعلي لها، أي وجودها هناك ضرورياً لها بما هي كذلك، وبمقدار ما لا تستطيع فضلاً عن ذلك أن تكون الوجود هناك لواقع فعلي إلا بالنسبة إلى وعي (والروح هي ذلك الوعي)، فإنها لن توجد إلا حينما تصير واعية، وحينما تعرف ما هي عليه في حقيقته. وفيما يتصل إذن به بوجود هذا المفهوم هناك، فإن العلم لا يظهر في الزمان والواقع الفعلي إلا بعد أن تمضي الروح خارج نفسها لتصير هذا الوعي. (الجزء ٢، ٣٠٣). ولكن مثل تلك المعرفة لا تنتهي إلى تحقيق ذاتها إلا في تاريخ الحياة والروح، وفيه وحده: «ومن حيث أنها روح عارفة بما تكون عليه فإن هذه الأخيرة لا توجد قبل، ولا توجد أبداً إلا بعد إتمام مهمة [السيطرة على] إجبار تشكُّلها [تجسدها] غير المكتمل على أن يجلب لوعيها شكل ماهيتها [الأعمق]، وهي بتلك الطريقة توفق بين وعيها الذاتي ووعيها «المصدر نفسه»(*) فالحركة الباطنة لمفهوم الحياة الأنطولوجي تظل بالمثل محدِّدة بالقياس إلى الشكل الأخير من الروح: فالروح لا تكون أبداً ما هي عليه في المباشرة بل في النهاية، وبذلك فإن صيرورتها وجوداً أمر ضروري للروح المطلقة، بل إنها هي عين تلك الصيرورة «هذا الجوهر.. الذي هو الروح.. هو صيرورتها ما تكون عليه في ذاتها» (الجزء ٢، ٣٠٥). وفي العبارة نفسها يسترجع هيجل كذلك الطابع التاريخي

(*) ما بين قوسين معقوفين أضيف نقلاً عن ترجمة بيلي ص ٧٩٩.

النوعي لهذه الصيرورة، مشيراً إليه باعتباره «صيرورة منعكسة في ذاتها» باعتباره صيرورة تحتفظ بنفسها وتتشبّث بما صار في المعرفة، وتثوب في كل شكل من الوجود هناك إلى وحدة ذات الحركة، الوحدة التي تحتفظ بنفسها في كل الأشكال، وتعقد توسُّطاً في معرفة كاملة بالعلة (أي العلم) بين كل شكل وسابِقِهِ.

وهكذا فإن الروح المطلقة بعد أن رُدَّتْ إلى صيرورتها يجب أن تحتوي على الزمان في ذاتها. أما الكيفية التي تحتوي بها على الزمان، فإن هيجل لم يقدم لنا بعدُ أي تحديد دقيق لها. فما هو «في ذاته» يجب أن يتحقق مثوله في الزمان، أنه يتمايز إلى «الزمان والمضمون أو ما هو في ذاته» [أي الطبيعة الباطنة الضمنية](*) (الجزء ٢، ٣٠٦). وفي الشرح الذي أعقب تلك العبارة وأوضح التمييز بين الزمان وبين ما هو في ذاته، لا يستعيد هيجل مفهوم الزمان ولكنه يعزو إلى الزمان طابع «الذات» الذي أضفته عليه بداية العبارة (الشارحة): «يتضمن الجوهر باعتباره ذاتاً ضرورةً داخلية تجعله يعلن نفسه ماثلاً فيها على نحو ما يكون في ذاته [في طبيعته الباطنة الضمنية]، ويعني ذلك أن الجوهر وحده باعتباره ذاتاً وهو الذي يتمايز في الزمان وفيما يكونه في ذاته، وإنه بمقدار ما يكون ذاتاً يكون زماناً. ويعبر هيجل هنا بذلك من جديد عن العلاقة الداخلية القائمة بين الزمان وبين «الواقع الفعلي الحقيقي»، وهي علاقة سبقت الإشارة إليها (أنظر بداية هذا الفصل). إن «صورة» الزمان بوصفها تعبيراً عن «الحرية المحضة مقابل الغير» لا تستطيع أن تنتمي إلا إلى واقعي فعلي في مثوله بوصفه مساواة حرة لذاته في كل آخَرية، وفي استبقائه لنفسه وحفاظه عليها في تمايزات حركته ـ أي واقعي فعلي ينجز دائماً في حقيقته ـ ذاته نفسها، التي هي الذات الواقعية الفعلية لنشوئه.

وإذا ظلت التاريخية الداخلية للروح محتَفظاً بها على هذا النحو حتى

(*) ما بين القوسين المعقوفين [ ] أضيف نقلاً عن ترجمة بيلي الانجلَيزية ص ٨٠١.

شكلها الأخير، فلن يكون في مُستطاع الروح المطلقة من جانبها ـ ما دامت في حقيقتها المطلقة ـ أن تذعن مستسلمة لتلك التاريخية على نحو من شأنه أنّ ما يوجد في ذاته (أي الطبيعة الباطنة الضمنية) لن يمضي في صيرورته إلا في التاريخ. وعلى وجه التحديد، فإلى ذلك المدى الذي ينتمي فيه التاريخ، إلى وجود الروح، لن تستطيع الروح أن يكون لها أي موضع في هذا التاريخ، حيث لم تصبح بعد في ذاتها. وليس الوجود في ذاته للروح هو الذي ينشأ في التاريخ، ولكن وجودها لذاتها، صيرورتها ما كانت عليه سلفاً. فالتاريخ هو في أعلى درجاته تاريخها، مثولها وتوكيدها لذاتها وتجليتها لذاتها. إن الروح هي التي تدفع بنفسها إلى النشوء في هذا التاريخ، إنها ذات التاريخ وتظل كذلك، وهي أساسه دائماً، وهي التي تنشأ فيه لأنها هذا الأساس. إنها التي تنتج هذاالنشوء وتستبقيه في استطاعتها الحقة.

وقد أشرنا في مرات متعددة إلى أن «الأشكال» المختلفة التي تتحقق فيها الحياة داخل تاريخها قد أحيط بها باعتبارها «لحظات» من كلٍ بنيويٍّ واحد شامل يصلح أساساً لنشوء الأشكال في تعددها. «فالكل وحده هو الذي يمتلك واقعاً فعلياً حقيقياً» (الجزء ٢، ٢٠٧). ولكن الكل، ولكن الروح، لا يكون كلاً بالحقيقة، ومن ثم واقعاً فعلياً بالحقيقة إلا باعتباره روحاً مطلقة في المعرفة المطلقة. «فالذات» الحقة للتاريخ ليست إذن الروح بوصفها كذلك فحسب، بل الروح المطلقة. إنها باعتبارها غاية ونهاية هي المعطى الأول بقدر متساو. وهكذا يعود طابع الحركة هذا الذي عرف به هيجل نشوء «الطبيعة العضوية» ليشمل تاريخ الروح كله في أعلى مستوياته: «الضرورة محجوبة مختبئة فيما ينشأ، ولا تسفر عن نفسها إلا في النهاية، ولكن على نحو من شأنه أن تسفر هذه النهاية عن أنها كانت المعطى الأول بالفعل. وتشير النهاية إلى تلك الصدارة الأصلية التي هي خاصتها ماثلة في أن التحويل الذي اضطلع به العمل لا يفضي إلا إلى ما كان موجوداً من قبل» (٢١٨). ويلائم طابع الحركة هذا تاريخ الروح ملاءمة تامة، بمقدار ما تكون جملة الموجود الذي ينشأ داخل مثل هذا النشوء، وبمقدار ما لا تكون الضرورة ـ كما سنوضح في

الحال ـ إلا نمطاً للحرية المطلقة «وقد خبّأتْ نفسها» وراء سِمات الضرورة.

وعلى أساس تلك التاريخية نفسها تجد التاريخية نفسّها مشلولة الحركة، وذلك بمقدار ما يكون ذلك الذي ظل باطناً ضمنياً مطلقاً(*) فيما سبق هو الذي يعلن دائماً عن مثوله، ويكون الأول والآخِر (البداية والنهاية) في عملية النشوء. إن ضرورة التاريخ المحجوبة هي من وجهة نظر المعرفة المطلقة «حرية» شفافة متألقة للروح: فالروح تعرف أنه ما من شيء قادر على أن يحدث لها عرضاً في التاريخ، وأنها تكون فيه دائماً في عقر دارها، وهي لذلك تدفع بنفسها إلى النشوء في هذا التاريخ. «وعملية تحريرها لنفسها على هذا النحو من صورة إنّيتها هي الحرية العليا واليقين الأعلى لمعرفتها بنفسها» (الجزء ٢، ٣١١). والروح حينما لا تمتلك بالفعل في نشوئها في التاريخ «صورة إنيتها»، بل تظل موجودة دوماً في الآخَرية، ستكشف في النهاية عن حريتها وتؤكدها، وتكون بذلك حرة آخر الأمر، وهذا ما تكونه. فالتاريخ تخارُج للروح ومداخلة لها (دخول في ذاتها) في آن معاً، تخلٍّ عن ذاتها في التخارج، عما هي عليه في الحقيقة، وهو تخلٍ تعلن فيه وتنتج فيه بالتحديد قوتها وحرّيتها الشخصية الحميمة في أقصى مداها.

فهناك ثنائية غريبة باطنة في التاريخ ـ حقيقة أنه من ناحية، هو الواقع الفعلي للروح وحقيقتها ويقينها وذلك بوصفه إنتاجاً ذاتياً ومثولاً ذاتياً للجوهر، كما أنه يعني من ناحية أخرى في الوقت نفسه تخارج الروح وبرانيتها في الموجود وذلك من حيث أنه يعلن عن مثوله «في صورة النشوء الحر الخاضع للمصادفة» (الجزء ٢، ٣١١). وتجد تلك الثنائية تعبيراً عنها بأكثر الطرق دقة ووضوحاً في التعيين الأساسي للتاريخ الذي يختتم «ظاهريات الروح» فهناك نجد الاتجاهين متجابهين: اتجاهاً نحو شلّ حركة الطابع التاريخي ـ وهو اتجاه يتعين بفكرة المعرفة المطلقة ـ واتجاهاً يتضمنه المفهوم الأنطولوجي للحياة ويرمي إلى استبقاء تلك التاريخية. ويظل مفهوم التاريخ الذي تأسس على هذا النحو

(*) أي الذي يكون «في ذاته» بإطلاق.

نشيطاً فعالاً بهذه الثنائية الداخلية عبر نسق الفلسفة الهيجلية بأسره؛ بل إننا سنعثر عليه من جديد بعد ذلك في مناقشات مرحلة ما بعد هيجل التي دارت على مشكلة التاريخية، وما يزال هذا المفهوم حياً عند دلتاي. وسنحاول هنا أن نفسر بإيجاز هذا المفهوم للتاريخ.

إن تطور «الظاهريات» يمكن أن يكون منتظماً في قسمين: تاريخ الحياة وتاريخ الروح، والإثنان معاً يشكلان على الرغم من ذلك وحدة في عملية نشوء. وفي تاريخ الحياة تتحقق الحياة في الوعي بالذات باعتبارها «الوسط الكلي» «والجوهر كليّ الحضور» للموجود، وهي تحقق أيضاً في الخطوة نفسها الموجود بوصفه «عالمها». ولقد كان الواقع الفعلي ـ المتحصل على هذا النحو ـ من حيث أنه وحدة في عملية نشوء بين الذات والوجود «والعمل والشيء الفعلي، والوعي والموضوعية ـ هو العالم الروحي». وكان هذا الواقع الفعلي بدوره من حيث هو واقع فعلي للحياة، نشوءاً واقعياً بين الوجود لذاته والوجود للغير، تاريخاً للروح في الاختلاف بين التموضع والغاءِ التموضع، والتخارج والاسترجاع. فالروح في نشوئها على هذا النحو تخرج من وجودها المباشر الماثل هناك وتبلغ حقيقتها ويقينها المكتملين وذلك بمقدار ما تحقق ذاتها بوصفها الواقع بأجمعه، وتحقق الواقع بأجمعه باعتباره ذاتها في المعرفة المطلقة. بيد أن وجود الحياة بمقدار ما يكون وجوداً روحياً أيضاً، يجعل ذات هذا النشوء (وجوهره) تظل من البداية إلى النهاية كما هي تماماً: فكل تاريخ الروح ليس إلا صيرورتها ما هي عليه في ذاتها»، وهي صيرورة تاريخية بحق من حيث أنها منعكسة في ذاتها (الجزء ٢، ٣٠٢). فالروح بأجمعها لا تصير إذن ما هي عليه ـ أي جملة المعرفة المطلقة وواقعها ـ إلا باعتبارها تاريخاً. «أن تُخرج من ذاتها حركةَ معرفتها وصورتها ـ هذه هي المهمة التي تنجزها من حيث أنها تاريخ واقعي» (الجزء ٢، ٣٠٦). وبهذا المعنى تغدو جملة الموجود من حيث هي روح تاريخاً.

وبمقدار ما تـنشأ جملة الموجود في «التاريخ الواقعي»، يكون التاريخ أيضاً

من حيث أنه موضوعية مباشرة بالنسبة إلى الوعي، ومن حيث أنه «طبيعة» (بالمعنى الواسع لامتداد موجود للغير في المكان) (أنظر الفصل ٢٢)، مندمجاً في ذلك النشوء. إن الطبيعة سبق تحديدها في «شذرة نسق فرانكفورت» (أنظر الفصل ١٨)، باعتبارها «لحظة» من الحياة، أي باعتبارها شيئاً ما بجملة وجود الحياة متمايزاً منه داخله، ويقيمه في مواجهته باعتباره ضد الحي، الضروري أنطولوجياً. إن تجاوز شيئية الطبيعة والاعتراف بها نمطاً للحياة كان الإنجاز النوعي «للعقل الملاحِظ».

ولكن الطبيعة مع ذلك ليست مرحلة وليست شكلاً يقع داخل التاريخ، إنها بالأحرى - من حيث أنها «لحظة» ضرورية أنطولوجياً للحياة، «الافتراض المسبق» الحق للحياة والتاريخ. فالحياة في نشوئها تكون دائماً «طبيعة» على نحو مباشر، إنها تنشأ مع الطبيعة وداخلها. لذلك ينبغي أن تُعزى إلى الحياة أن جاز القول - إلى جانب التاريخ الحقيقي الذي ينشأ فيه الجوهر باعتباره وعياً ذاتياً - صيرورة شخصية خاصة ينشأ فيها الجوهر باعتباره وجوداً للغير، باعتباره «وجوداً»، وذلك دون أن تغدو وحدة جملة الموجود من أجل هذا ممزقة إلى نمطين مستقلين من الوجود. ويرجع ذلك إلى أن المفهوم الأنطولوجي للحياة والمفهوم الأنطولوجي للروح يضمان الوجود لذاته والوجود للغير والوعي بالذات والوجود من حيث أنها جميعاً وحدة في عملية نشوء.

واللحظتان الأساسيتان للمفهوم الأنطولوجي لا تنقسمان في الظاهر بل بمقتضى الأنحاء (الدوائر) التقليدية للموجود: **فالوجود للغير وقد غدا لذاته** ينشأ باعتباره «صيرورة مباشرة حية» للطبيعة، باعتباره «وجوداً» في المكان، **كما أن الذات (الوعي الذاتي) وقد أصبحت لذاتها** تنشأ باعتبارها «صيرورة منعكسة في ذاتها» للوعي الذاتي، باعتبارها «ذاتاً محضة» في الزمان (جزء ٢، ٣١١) ويتحد هذان النمطان من الوجود والنشوء في وحدة وجملة الجوهر - الذات، أي الروح، وهي وحدة أو جملة متجلية وواقعية بالفعل، إنها طبيعة ووعي بالذات في آن معاً، وهي في تاريخها تجعل الطبيعة تاريخية بعد أن كانت في ذاتها لا تاريخية، حينما تتعرف فيها على نمط وجودها الماثل هناك (أي

تعترف بها باعتبارها كذلك)، وحينما تستوعبها خلال المفهومات على هذا النحو، وتدفعها إلى أن تصير «عالمها» هي، والطبيعة بذلك هي في حقيقتها تجاوز لما كائنةٌ على نحو مباشر في ذاتها أي تجاوز لشيئيتها. إنها «التخارج الأبدي لبقائها (وجودها الدائم) Bestehen والحركة التي تنتج الذات»(*) (الجزء ٢، ٣١١).

ويشير ذلك بكل وضوح إلى أنه لا وجه على الإطلاق لأن نجعل من الطبيعة نمطاً للوجود وللنشوء يقع إلى جانب التاريخ. فالأشياء أشد تعقيداً من ذلك بكثير. ولكي نقوم بإيضاحها يمكن في البداية أن نميز بين مفهومين للتاريخ. فالتاريخ يتعلق من ناحية بنشوء جملة الموجود باعتبارها روحاً، وهو بهذا المعنى وحدة في عملية نشوء لصيرورة الموجود «مباشراً وحياً»، ولصيرورته «منعكساً في ذاته»، والطبيعة متضمنة في هذا التاريخ. وتصير هي نفسها تاريخية فيه. ومن ناحية أخرى لا يعني التاريخ مع ذلك إلا تطور الوعي الذاتي «المنعكس في ذاته» والذي تنتصب الطبيعة دائماً أمامه لكي ينازعها ويجادلها في نشوئه. وهذه الدلالة المزدوجة للتاريخ التي تعتبره صيرورة واحدة بجوار صيرورة أخرى كما تعتبره الصيرورة بأسرها، أي تعتبره أحد نمطيْ النشوء وفي عين الوقت النشوء الذي يضم الاثنين معاً، أصبحت المشكلة الحقيقية للتاريخية كما تطورت بعد هيجل. فقد غدت عند دلتاي محوراً لنظرية الطابع التاريخي، وابتداء منها أصبح مطروحاً للمناقشة التقسيم الذي أقامته نظرية المعرفة بين علوم للطبيعة وعلوم إنسانية، وهو التقسيم الذي يبدأ دلتاي منه(**).

(*) جاءت هذه العبارة عند بيلي (ص ٨٠٧) كما يلي: الطبيعة - أي الروح المتحررة من الذات (الروح المتخارجة) - ليست في وجودها الفعلي إلا تلك العملية الابدية من التخلي عن بقائها المستقل، إلا تلك الحركة التي تعيد الذات إلى سابق وضعها.

(**) الفرق الأساسي بين العلوم الطبيعية والإنسانية هو أن العلوم الإنسانية تعثر على بيّناتها evidence في تفهم تعبيرات أو تموضعات العقل (أو الروح أو النفس وهي كلها بمعنى واحد عند دلتاي). وهناك أساس مشترك بين النمطين من البحث لأن التعبيرات =

وعند هيجل كان إمكان الحل قد أتاحه القول بأن «صيرورة (الموجود) حياً ومباشراً» ماثلة داخل تاريخ الروح في جملته، ومتجاوزة في «الصيرورة التي تعكس نفسها في نفسها». وهكذا فإن نمطي التطور هما نمطان لتخارج الروح في جملتها. ولكن برانية الطبيعة في الوعي الذاتي توجد إن صح القول، منتزعة منحسرة متبذلة الوضع في صورة (شكل) الوعي الذاتي. «فالتطور الذي يعكس نفسه في نفسه» ليس مع ذلك، من حيث أنه تاريخ للروح في جملتها، سوى تخارج للروح، نشوء في الآخرية وهو بوصفه كذلك وفي الخطوة نفسها بلوغ الروح المطلقة ذاتها واسترجاعها. وفي الختام إن هيجل يستطرد مرة أخرى في تحليل تلك الثنائية الداخلية للتاريخ، القادرة على أن تكون في ذاتها تخارجاً واسترجاعاً في آنٍ معاً، أي انسلاباً وماهية في آنٍ معاً.

ومن وجهة نظر المعرفة المطلقة ـ التي هي الواقع الفعلي الحق للروح ـ فإن تاريخها هو التطور (الذي يعكس نفسه في نفسه» بنفسه، وهو تخارج، و«منحٍ» لنفسه في الآخَرية، في الوجود الماثل هناك وفي النشوء الموضوعي. ونظراً لأن التاريخ الواقعي الفعلي هو «تعاقُبٌ» من أشكالٍ «للعالم» واقعية بالفعل لها جميعاً صورة النشوء الحر العرضي (ممكن الحدوث) لوجودٍ خارجي ماثل هناك لموضوعية باسطة أطواءها متكشفة باعتبارها مكاناً (الجزء ٢، ٣١١)، وليس لأي من هذه الأشكال جميعاً «صورة» المعرفة المطلقة فيما عدا الشكل الأخير الذي يختتم تعاقبها ويتجاوزها ليكون بمفرده ممثلاً لما للروح من «صورة محضة لذاتها». وبمقدار ما يكون ذلك التعاقب لأشكال متباينة واقعية هو النفي الماهوي لمساواة الذات نفسها مساواة مطلقة كلية

= بطبيعة الحال موضوعات أو عمليات فيزيائية رغم أن معظم الموضوعات والعمليات الفيزيائية ليست تعبيرات. غير أن النحوَيْن من التناول مختلفان ويفضيان إلى أنواع مختلفة من الكشف ـ فالعلوم الإنسانية تعتمد على التعبير والتفهم. فالموضوعية فيها تفهم للمعنى في التجربة المعاشة. د. صلاح قنصوه: «الموضوعية في العلوم الإنسانية» القاهرة ص (١٧٢).

الحضور. يصبح الزمان العنصر الحق لتخارج التاريخ: «التاريخ هو التطور العارف الذي يتوسط نفسه ـ الروح في تخارجها في الزمان» (الجزء ٢، ٣١١)(*). وبقدر ما تعاود الروح النشوء في تعاقب أشكالٍ واقعية، وتجد نفسها فيها منقسمة إلى ماض وحاضر ومستقبل، لا تعود هنا شيئاً ما، كما أنها لم تصبح بعد شيئاً آخر، فهي إذن لم تعد نفسها بحذافيرها تماماً كما لم تعد في عقر دارها. ونتيجة لهذا النفي (أي نتيجة لأنها لم تعد... ولم تصبح بعد...) الذي أسسته «صورة» الزمان، يغدو الزمان بالضرورة سالباً (نافياً) بالقياس إلى الروح المطلقة. وهيجل يسميه في الموضع نفسه «السالب» كما يسميه «السلب». بيد أن الروح في هذا السلب وهذا التخارج، وفيه وحده، تحقق تجاوزها وصيرورتها ساهية. فالتخارج هو بالمثل تخارُج لها نفسها، والسالب هو أيضاً سلب لنفسه (٥٥، ٣١١). إن تشابك التخارج والاسترجاع والتموضع والغاء التموضع قد تم إبرازه مراراً وتكراراً باعتباره طابعاً أساسياً لتاريخ الروح (أنظر ما سبق). وتتحدد الآن العلاقة التاريخية النوعية بين هاتين اللحظتين على وجه الدقة: وبما أن تحقق (الروح) يكمن في أن تعرف معرفة تامة ما هي، وما هو جوهرها، فإن تلك المعرفة هي مداخلتها لذاتها، وهي حال تبرح فيها الروح وجودها الخارجي (الماثل هناك)، وتتخلى عن شكلها وتسلمه لاسترجاعها لنفسها»(**). (الجزء ٢، ٣١٢). إن «تحقق» الروح مرتبط بتخليها عن وجودها الماثل هناك ومرتبط «بتهدم» وزوال النمط الموضوعي لوجودها على نحو دائم، «باختفاء» هذا

(*) تجيء العبارة على هذا النحو عند بيلي (ص ٨٠٧): «التاريخ هو عملية الصيرورة بلغة المعرفة، عملية توسط ذاتي واعية ـ الروح متخارجة ومفرغة في الزمان».

(**) جاءت عند بيلي كالآتي (٨٠٧): وبما أن تحققها يكمن في أن الروح تعرف ما هي، في أن تستوعب تماماً جوهرها، فإن تلك المعرفة تعني تركيزها نفسها على نفسها Insichgehen (بدلاً من مداخلتها لذاتها في ترجمة هيبوليت) وهي حال تبرح فيها الروح وجودها الخارجي، وتتخلى عن تجسدها (بدلاً من شكلها عند هيبوليت) وتعهد به إلى الاسترجاع Erinnerung.

الواقع الفعلي الذي هو في كل لحظة «المملكة الدنيوية» لأن كل مملكة دنيوية هي في ذاتها مجال للتخارج والتموضع. وهدف (مقصد) مداخلتها لذاتها أي بُعْد استرجاعها لذاتها ليس في المقام الأول إلا (تكشّف) الجوانية المحضة للوعي، أي ما يكون عليه باعتباره «سلباً مطلقاً» بسيطاً لكل وجود موضوعي ـ وجود لذاته محض، «ليل وعيه بذاته» (الجزء ٢، ٣١٢). ولكن هذا الليل من حيث أنه بُعْد (سالب) للجوانية المحضة هو في عين الوقت البُعد (الموجب) لمداخلةِ الذات، مملكة الاسترجاع الحق (جمع الشتات). وعلى هذا النحو يحلل هيجل هذا المفهوم الحاسم بالنسبة إلى التعيين الجوهري للتاريخية، بكل ما في معناه من ثنائية ولبْس.

وفي «ليل الوعي بالذات»، لا يضيع الوجود الماثل هناك المختفي (أو المملكة الدنيوية الزائلة) ضياعاً دائماً، ولكن يتم الاحتفاظ به ويتم تجاوزه. وهكذا تمارس قوة الزمن دورها باعتبارها «حرية محضة ضد الآخَرية». فالروح التي توجد في الزمان لا تستطيع ـ لأن الزمن على وجه الدقة هو «صورة» واقعها الفعلي ـ أن تدع الأشكال المنقضية تضيع ضياعاً دائماً. إنها تستطيع على العكس من ذلك، أن تتجاوزها وتستبقيها داخل ذاتها، وتقيم في دراية كاملة بما تفعله توسطاً بين حضورها هي وبين تلك الأشكال (أنظر ما سبق). وهذا الطابع نفسه الذي يجعل من الزمان عنصر التخارج يحمل في ذاته إمكان الاسترجاع والتخطي. فإذا كانت الروح تنتقل من مملكتها إلى ضياع عالمها في «ليل الوعي بالذات» فإنها تجد هنا الشكل المسترجع لوجودها الخارجي (الماثل هناك) الضائع؛ وهذا الوجود هناك يكون على هذا النحو، وعلى هذا النحو وحده، متاحاً مفتوحاً أمام المعرفة الحقة للوعي الذاتي، وهو يستطيع على هذا النحو ـ وعلى هذا النحو وحده، أن يكون معلوماً مُحاطاً به في حقيقته. فعلى هذا النحو وحده يكون الوجود الخارجي (الماثل هناك) المعطى في تخارجه ـ وبمقدار ما يكون كذلك ـ الحد الجوهري النهائي الذي لا تستطيع المعرفة الماثلة هناك في ذلك التخارج أن تتخطاه. إن الشكل الضائع المسترجع وحده، شكل الوجود الماثل هناك، هو الذي يستطيع تأسيس شكل

الروح الداخلي في ذاته، المسترجع ذاته، أي الوجود الماثل هناك الذي اغتنى بمعرفة حقة بما هو عليه في ماضٍ ما يزال حاضراً (بماهيته) والذي «وُلِدَ من رَحِمِ المعرفة» (الجزء ٢، ٣١٢). وطالما أن الروح تحيا في مملكة العالم، التي هي معطاة لها كل لحظة، فستظل موجودة في تخارجها، وستظل معرفتها بنفسها، إن جاز القول، سجينة تلك البرانية، إنها لا تستطيع أن تلحق بماهيتها (ماضيها الذي ما يزال حاضراً) وحقيقتها. فتلك المعرفة لن تصير حرةً إلا في اضمحلال كل وجود خارجي ماثل هناك، حينما يكون التموضع قد تم اختراقه وتخطيه على نحو قاطع، فالروح التي استرجعت نفسها هي وحدها التي تأوي إلى ذاتها وتكون لذاتها دون أي قيد (في حرية كاملة)، وتستطيع كذلك أن تنجب وجودَها الجديد الماثل هناك بدءاً من معرفتها بنفسها. وهكذا يكون استرجاعها Er - innerung [محتفظاً بتلك التجربة كما يكون الوجود الداخلي] وهو في الحقيقة أرفع صورة للجوهر (المصدر نفسه).

وكان ما سبق هو التبرير الأخير لما اتضح بكل جلاء في مجمل تطور «ظاهريات الروح»، أي أنه في تاريخ الروح ينشأ بالضرورة ودائماً من ضياع الشكل السابق واسترجاعه شكل آخر، كما أن «العالم» الواقعي بالفعل ينشأ دائماً وبالضرورة من استرجاع العالم الذي سبقه، ويتأسس في معرفته وحقيقته. إن الكشف عن الاسترجاع بوصفه طابعاً أنطولوجياً للروح هو البرهان الأخير على تاريخية الروح في ضرورتها الأنطولوجية. وقد غدا هذا المفهوم مفهوم الاسترجاع Er - innerung في علاقته الداخلية بالاضمحلال (التهدم ـ واستعارياً «تمزق الأوصال»)(*) بعد هيجل لازمةً متكررة سائدة في

(*) حاول فندلي مجاراة هيجل في الاستخدام المجازي للمصطلحات فترجم التخارج Entaûsserung إلى الانجليزية بتمزق الأوصال dis - membering، وترجم الاسترجاع من الألمانية Er - innerung إلى الانجليزية بالاسترجاع re - membering مرجع سابق ص ١٩٦. واللفظ في اللغتين يعني التذكر حرفياً.

نظرية التاريخية، وهو يمثل لدى دلتاي وضعاً محورياً بين المقولات التاريخية للحياة.

وحتى الآن لم تتحدد بعد إلا العلاقة بين الاسترجاع والتخارج الذي يسبقه، ولذلك ما يزال علينا أن نشرح كذلك روابطه بشكل الوجود الخارجي (الماثل هناك) الذي يتبعه. إن الروح المسترجعة التي كانت في جوانية وعيها بذاتها، تعرف ما هي عليه في ماهيتها، وما يجب أن تلد بفضل هذه المعرفة في شكل جديد للوجود الموضوعي الماثل هناك، لأنها لا توجد بحق إلا في الكشف عما هي عليه وأماطة اللثام عنه، وانبعاثها طليقة السراح، وإعلانها عن مثولها في الخارج، أي في تخارجها فكل ما يكون داخلياً فقط ليس إلا «ماهية» محضة، ولم يصبح بعد «واقعاً فعلياً» داخلياً إلا أن الروح هي «الواقع الفعلي الحق». إن الاسترجاع الذي استرجع ليس إلا بمثابة ليل قصير بين نُهُر (جمع نهار) الروح المختلفة، بين عالم في مساره إلى الاندثار وعالم ما يزال جنيناً. إن الوجود الماثل هناك المتجاوز يفسح مكاناً لوجود جديد ماثل هناك: «لعالم جديد وصورة جديدة للروح» (المصدر نفسه) [نمط جديد أو تجسيد جديد للروح](*) وذاك بدوره راجع إلى تلك الحقيقة عينها خاضع لقانون التاريخية الداخلي: إذ ينبغي عليه أن يكون تخارجاً مباشراً. وفيه يجب أن تبدأ الروح من البداية على نحو مطلق، في مباشرتها، وأن تستخلص نفسها منها من جديد كما لو كان كل ما سبق قد ضاع بالنسبة إليها إلى الأبد، وكما لو كانت لم تعرف شيئاً من قبل عن أرواح سابقات [أشكال سابقة للروح] (المصدر نفسه). ولكن الاسترجاع احتفظ بما عرفته (وَعَتْهُ) الروح، وهكذا تترقّى الروح في تاريخها من شكل إلى آخر مغتنية مكتملة دوماً على نحو أكثر عمقاً. وحينما تنسحب عائدة من برانيتها تزداد تكاملاً واتساقاً على الدوام، حتى اللحظة التي تحقق

(*) ما بين القوسين المعقوفين مضاف من بيلي ص ٨٠٧.

ذاتها فيها باعتبارها معرفة مطلقة في الحضور الكلّي الفعلي لكل استرجاعاتها. إن مملكة الأرواح المختلفة التي تشكلت (تطورت) بهذه الطريقة (واتخذت شكلاً محدداً) في الوجود (الخارجي) الماثل هناك تؤلف تعاقباً، تطلق أحداها سراح الأخرى فيه، وتأخذ عن سابقتها الاضطلاع بمسؤولية المملكة الدنيوية [مملكة عالم الروح](*) وهو تعاقب لا يتحللَ حقاً في الزمان، ولكن يوجد متجاوزاً فيه بحيث تقوم الروح بإقصاء الزمان نفسه «ونفيه» في الزمان.

والمسألة الآن هي أن نستوعب بالمثل العبارة التي يلخص فيها هيجل التعيين الجوهري للتاريخ ويختتمه: «إن الهدف [هدف العملية] هو الكشف عن أعماق [الحياة الروحية] وتلك الأعماق هي المفهوم المطلق(**) أي حقيقة جملة الموجود في مفهوم الروح الواعية خلال المفهومات، والوجود الخارجي (الماثل هناك) لتلك الحقيقة باعتباره هذا المفهوم وهذا الوعي خلال المفهومات.

ولكن هذا الكشف (إماطة اللثام) عما يكون عليه الموجود في «أعماقه» لا تتحقق صيرورته إلا باعتباره تخارجاً للموجود، باعتباره تجاوز أعماقه، أو باعتباره امتداده (أو تجسده المكاني)(***)، باعتباره الوجود الماثل هناك في «السلب»، في امتداد المكان الحي، في التموضع. ولن تتحقق صيرورته إذن إلا باعتباره تجاوزاً لهذا التخارج بواسطة الزمان المسترجِعْ والمسترجَعْ. فأنْ يكون تخارجه في ذاته وبذاته تخارجاً لنفسه سواء في امتداده (المكاني) وفي أعماقه أي «الذات»، وأن تستطيع الروح وهي في تخارجها أن تسترجع نفسها وأن تكون زماناً في المكان، معناه أن ذلك كله هو شرط إمكان تكشف أعماقها ومكونها في مستقر ذاتها وقد اكتمل تحققه. والتاريخ الذي هو بالماهية

(*) ما بين القوسين المعقوفين مضاف من بيلي ص ٨٠٨، والاختلاف واضح وإن يكن المعنى واحداً.

(* *) ما بين القوسين المعقوفين مضاف من بيلي ص ٨٠٨.

(* * *) اللفظ الألماني هو Ausdehnung، وما بين قوسين من بيلي.

ذلك النشوء الذي يسترجع نفسه في التخارج هو شرط إمكان الـوجود الخارجي (الوجود الماثل هناك) للوجود المطلق أي «الواقع الفعلي لعرشه وحقيقته وحقيقته ويقينه (الجزء ٢، ٣١٣). ويدور الأمر هنا على التاريخ لا باعتباره تعاقباً بسيطاً لأشكال متباينة من العالم الروحي، «تتخـذ صورة عرضية الوجود هناك في ظهوره»، ولكن باعتباره تاريخاً مسترجِعاً مسترجَعاً في داخله، ويسترجع في نفسه، إنه يدور على التاريخ الذي يمتلك المعرفة وتمتلكه المعرفة، على التاريخ «الذي استوعبه العقل» (المصدر نفسه).

(٢٦)

خاتمة: دور التعيين الهيجلي الأساسي للتاريخية في نظرية دلتاي عن بناء العالم التاريخي (النموذج الفكري للعالم التاريخي) بواسطة العلوم الإنسانية.

نحن نعتقد الآن أننا قد أوضحنا الطريقة التي كشف بها هيجل عن بعد الطابع التاريخي في فلسفته، وقام بتنميته، أو على الأقل أننا قد أوضحناها بقدر يكفي لأن نتعرف على الافتراضات المسبقة لنظرية التاريخية الراهنة. وقد استهدف تفسيرُنا تبرير الدعوى التي أبَنَّا عنها في البدء، الدعوى التي تذهب إلى أن مشكلة الخصائص الأنطولوجية للتاريخية تتطلب الغوص في دراسة الأنطولوجيا الهيجلية.

إن المفهوم الأنطولوجي للحياة هو الذي تكشف لنا بوصفه الفكرة المركزية عند هيجل؛ والتي ولدت منها إشكالية الطابع التاريخي. والحقيقة الماثلة في أننا بهذا المفهوم لم نصل بالبحث إلى اعتبار نمط متعين للوجود ومنطقة متعنية للموجود موضوعاً رئيسياً فحسب، بل أبرزنا المسألة الشاملة، مسألة معنى الوجود، في اتجاه معين، ستكون حقيقة حاسمة بالنسبة إلى نظرية التاريخية بعد هيجل.

إن «الحياة» عند دلتاي هي «المعطى الأساسي»، الذي لا يستطيع الاستنباط أن يتعداه، وبناء على ذلك ستكون نقطة البدء لا للعلوم الإنسانية وحدها بل للفلسفة أيضاً (الجزء ٨ ص ١٣١، ٢٦١، التخطيط لنا). والحياة من حيث هي «وسط كلي» و«جوهر كلّي الحضور» للموجود هي التي تصبح مشكلة الطابع التاريخي: ففي تاريخها يتحقق الواقع الفعلي نفسه بما هو كذلك بطريقة أو بأخرى ـ وهو يشتمل كذلك على «الطبيعـة» والحقائق

والقوانين «اللازمنية» «للروح». وهذا التحقق في جملته وجوهريته يجعل من الحياة التاريخية «نقطة بدء» الفلسفة ووسطاً للموجود، وما أن يبدأ أي بحث فلسفي في التاريخية من هذه المعطيات، حتى يكف بعد ذلك عن أن يكون فرعاً من الدراسة الفلسفية، أو «فلسفة حياة»، ويغدو الأساس نفسه الذي تقوم عليه الفلسفة. وهكذا يعثر دلتاي في الغايات الأخيرة لبحثه هو على المعنى العميق للأنطولوجيا الهيجلية: «لقد أدمج هيجل في الواقعي الفعلي تلك الكلية المنتمية إلى المفهوم (الكلية التصورية)، وأدمج بناء على ذلك قوانين الحياة بأسرها. وهو بوصوله إلى هذه النقطة يقف موقف التعارض من ماضي الفكر الفلسفي كله..» (٤، ٢٤٩). والفلسفة الهيجلية تحقق بذوبانها الكامل في **العملية التاريخية** ـ المفهوم المجرد للإنسان والنسق الطبيعي للعلوم الإنسانية (٨، ١٢٦ التخطيط لنا).

ولكن النقطة الحاسمة ليست في أن المفهوم الأنطولوجي للحياة في تاريخيته عند دلتاي كما عند هيجل هو «نقطة البدء» للفلسفة، بل الطريقة التي صار بها كذلك، ولكي نسلط على تلك النقطة ما أتى به موقف دلتاي من أضواء، سنبين هنا الخصائص الحاسمة لمفهوم التاريخية عند دلتاي، ونرجو أن نكون قد قدمنا في عملنا هذا من بدايته إلى نهايته تبريراً لهذه العبارات ولما يحكمها من اختيار (الاستشهادات التي أوردناها والتي ترجع جميعها إلى الجزء الثامن من كتابات دلتاي تكتفي بتشديد النبر على بعض الفقرات من بين أكثرها دلالة وبروزاً):

١ ـ الوجود التاريخي هو وجود الحياة. ويرجع تحليل الطابع التاريخي إلى تحليل **الحياة** التاريخية: «سياق التاريخ هو سياق الحياة نفسها..» ـ مفهوم التاريخ «يعتمد» على مفهوم الحياة (تابع له) (٢٦١ وما بعدها).

٢ ـ «الحياة التاريخية» ليست إلا «جزءاً من الحياة بما هي كذلك»(١٣١). إنها الحياة **الإنسانية**: «مجموع يضم النوع الإنساني» (المصدر نفسه).

٣ ـ وجود الحياة الإنسانية وجود تاريخي، وتشكل التاريخية ماهية الإنسان:

«والفرد الذي يضطلع بوجوده الفردي الماثل هناك هو مخلوق تاريخي» (١٣٥)، ومقولات الحياة «هي «مقولات التاريخ» (٣٦٢).

٤ ـ والتاريخية من حيث هي تعيين أنطولوجي للحياة الإنسانية تتميز جوهرياً بأنها نمط متعين للنشوء «الأنا والنفس ليسا إلا كيانين لا زمنيين أعيدت إضافتهما ونحن لا نعرف إلا ما ينشأ (في الزمان)» (٣٣٤).

٥ ـ والتاريخية من حيث هي نشوء تتميز باعتبارها تجاوزاً (Aufhebung) يبطل «تعالي (مفارقة) الذاتية والموضوعية»(٣٣٣ وما بعدها): الوجود التاريخي ينشأ باعتباره وحدة **الأنا والعالم**، باعتباره ذاتاً (واعية) وباعتباره تموضعاً. و «العالم الخارجي» ليس إلا «علاقة تتضمنها الحياة» ويكمن واقعها في تلك العلاقة الحيوية وحدها» (٣٣٢) ولا يكون العالم واقعاً فعلياً إلا في الطابع الخارجي للحياة أي في «تجليها». كما أن الحياة التاريخية هي الوسط الكلي الذي يعتمد عليه «الواقع الفعلي» لكل موجود، وهو وحده الذي يضفي عليه «المعنى والدلالة»(*) (٢٩١). فالتاريخ مجموع متسق «يضم» الطبيعة والروح.

٦ ـ والتاريخية من حيث هي نشوء تتميز «بزمانية» نوعية: فسياق الحياة ووحدتها «يتحدد بواسطة الزمان» (٢٢٩). وعالم الحياة التاريخية هو دائماً عالم حياة تاريخية سالفة ماضية، وهو لا يكون «واقعاً فعلياً» إلا على هذا النحو وحده. ففي الماضي الذي يستبقي نفسه باعتباره واقعاً فعلياً يتأسس مستقبل كل حاضر تاريخي.

(*) المعنى Bedeutung عند دلتاي ليس تعبيراً أو رمزاً ولكنه العلاقة بين الجزء والكل في عملية الحياة العقلية، وهو الوحدة الغائيّة التي تحافظ عليها العلاقات والعمليات البنائية في حياة عقل فردي أو جماعي.

وتنطوي الدلالة Bedeutsmkeit تحت المعنى، وهي الدور الذي يلعبه كل عامل من العوامل المتعددة. [د. صلاح قنصوه ـ مصدر سابق. ص ١٧٨].

٧ ـ والتاريخية من حيث هي نشوء تتميز بموقف (حفاظ) نوعي للحياة داخل تلك الزمانية وفيها يتعلق بتلك الزمانية (٢٣٨). وهذا الموقف هو بدقة أكبر عمل، «عمل يمتد ليصبح تحقيقاً» (٢٣١). فالحياة التاريخية هي إمساك بزمام الماضي في «التذكر»، أي استرجاع على أساس من المرحلة السابقة لما هو معطى حالياً في العالم التاريخي (٢٧١)، وهي في الوقت نفسه تجاوز يبطل الماضي بواسطة «تحويل دائم» (٢٤٤). فالاسترجاع والتخارج، هما الطابعان الأساسيان للنشوء التاريخي (٢٧١ وما بعدها).

٨ ـ والوجود التاريخي هو في جميع هذه الخصائص وجود روحي، كما أن النشوء التاريخي هو نشوء روحي والعالم التاريخي «عالم روحي».

والتفسير الذي قدمناه لهيجل يجب أن يشير بوضوح إلى أن المقولات الحاسمة للحياة تحيلنا من «فلسفة الحياة» عند دلتاي إلى الأنطولوجيا الهيجلية. وذلك إلى مدى معين. فجميع هذه المقولات تلتقي في تعيين الحياة التاريخية بأنها «عمل روحي»، والواقع التاريخي الفعلي بأنه «عالم روحي». وتبدو تلك النقطة مقنعة في البداية، في صميم إشكالية دلتاي نفسها، ودون اضطرار لإرجاعها إلى التعيين الهيجلي الأساسي، أي الطابع التاريخي. لأن مشكلة الحياة وخصائصها الأنطولوجية قد طرحت بالتحديد عند دلتاي في مقابل الطبيعة والعلوم الطبيعية. فحينما بدأ بمحاولة تأسيس العلوم الاجتماعية بواسطة تعريفها بالتعارض مع العلوم الطبيعية، وجد نفسه بالضرورة مسوقاً إلى النظر في المسائل المنبثقة مع مشكلة الحياة باعتبارها مسائل تتصل بماهية الروح وبالعلوم الإنسانية (علوم الروح).

ومع ذلك فهذا المنظور لا يحيط تماماً بالمشكلة. فمن المعروف أن دلتاي كلما سار خطوة بعد خطوة في بحوثه وجد نفسه مرغماً أكثر فأكثر على إلغاء التفرقة التي أقامها في البداية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ومن المعروف أيضاً أن التاريخ عنده لم يظل نشوءاً ومجالاً جزئياً في مواجهة الطبيعة، بل الأمر على العكس من ذلك، فقد اندمجت الطبيعة في النشوء

التاريخي للحياة، وأصبحت المشكلة النهائية لدى دلتاي هي على وجه الدقة «وحدة هذين العالمين». فالتاريخية لا تعني إذن نمطاً لوجود الحياة بين أنماط أخرى، كما أن الوجود التاريخي لا يعني وجوداً بين أنواع أخرى من الوجود، بل هو بالأحرى الوجود الوحيد الذي يستطيع أن يحقق الواقع الفعلي بما هو كذلك. بيد أن هذا المفهوم الأنطولوجي للحياة الذي اكتمل الآن يحتفظ لنفسه هو أيضاً دون نزاع باسم «الروح». أي أن «الروح» لم تعد الآن في تضاد مع «الطبيعة»، كما لو كانت في تضاد مع نمط آخر للموجود، ولكنها وجود جامع للطبيعة والتاريخ (بالمعنى الضيق) معاً. وهذا الوجود الجامع هو على وجه الدقة وجود الحياة التاريخية. وهنا يبرز إذن سؤال يتعلق بمعرفة أي الخصائص المميزة للوجود الكامل للحياة يصلح أساساً يستطيع به هذا الوجود أن يحدد نفسه أيضاً باعتباره روحاً؟.

وهذا السؤال الذي يؤدي بالضرورة إلى الغوص في دراسة التعيين الأساسي للتاريخية عند هيجل لم يطرحه دلتاي على نحو صريح. وبما أن دلتاي شرع في تعريف مفهوم الحياة من ناحية علاقته بتعريف هيجل الذي اتخذه أساساً لفلسفته (أنظر على وجه الخصوص ٨، ١٤٦ وما بعدها)، فإنه لم يلجأ إلى المفهوم الأصلي الكامل الذي يوجد في ظاهريات الروح، أي إلى أول تعيين وأكمله لماهية الطابع التاريخي، بل لجأ إلى مفهوم ثانوي مشتق للتاريخ وللروح، كان قد استخلصه هيجل، في نسق «الموسوعة»، وفي «دروس في تاريخ الفلسفة». وقد سبق أن أشرنا إلى أن الثنائية الباطنة في التاريخ (التي هي تخارج واسترجاع، وواقع فعلي وحقيقة، في آن معاً، ثم في النهاية ظهور «الوجود الخارجي» (الماثل هناك) المتموضع «للروح») يتولد منها عند هيجل مفهومان للتاريخ (أنظر الفصل ٢٥).

وقد شاء حظٌ عاثرٌ يؤسف له أن يرتكن كل الجدال الذي أعقب هيجل حول الطابع التاريخي إلى المفهوم الثاني مباشرة، وهو مفهوم ثانوي مشتق، لا يمثل نشوء الروح بأسرها، بل يقف عند جزء من نشوئها، هو الذي أطلق عليه هيجل بعد ذلك «التاريخ العالمي». وهيجل يقول ذلك بوضوح في مدخله

إلى «دروس في فلسفة التاريخ»، فهذا التاريخ ليس إلا «ظهور هذا العقل الجزئي، وإحدى الصور التي يتجلى فيها، نسخة من الأصل ماثلة في جوف عنصر جزئي: في الشعوب» (المجلد الأول، ٦ من الطبعة الألمانية التخطيط لنا)(*). إن «ظاهريات الروح» وبمعنى مشتق «المنطق» هما وحدهما اللذان يقدمان ما يظهر في هذا التجلي الجزئي، وأصل تلك الصورة، أي التاريخ الحق بوصفه الطابع التاريخي الباطن للروح أو النشوء «الأبدي» للمفهوم.

إن التصور الذي قدمه دلتاي، أي تصور الوجود الكامل للحياة التاريخية باعتبارها «روحاً»، ولنشوئها بوصفه نشوءاً روحياً، يعني إذن أنه في المحل الأول قد أقام الحياة والعالم التاريخي وفق وجود الروح، وهذا هو التصور الذي أسسه هيجل تأسيساً أنطولوجياً ولا نجده إلا عند هيجل.

بيد أن معالجة الوجود التاريخي على هذا النحو باعتباره وجوداً روحياً يفترض مسبقاً فضلاً عن ذلك أن تجد التاريخية نفسها مُحتواةً ومحتفَظاً بها في مفهوم الروح. وكان لفظ الروح يشير في الأصل عند هيجل إلى نمط متعين من النشوء: نشوء وجود المعرفة في ذاتها ولذاتها، نشوء «الوعي بالذات». وقد عرّف هيجل الطابع التاريخي بأنه عين حفاظِ (سلوك) الوعي بالذات في حركته. ولا يغيب عن نظر دلتاي بدوره ما للحياة من حفاظ عارف حينما يشرع في الكشف عن الخصائص الأساسية للتاريخية، إن «الاسترجاع» «والتخارج» واستبقاء الماضي وإلغائه بتجاوزه «وتطور» المستقبل «على أساس»، الماضي. وامتلاك الإمكانات «في الذات» هي بالمثل جميعاً أنماط الحفاظ العارف لدى الوعي بالذات. ويمكن القول على وجه التحديد، بأن جملة الحياة ووحدتها الداخلية من حيث أنها تاريخية، وفي طابعها التاريخي،

---

(١) ص ٤٩ من ترجمة K. papaionnou الفرنسية.
(Librairie Plon, Paris, Union Generale d'Editions, Coll. 10 / 18).

هي جملة ووحدة المعرفة، كما أن ما تقوم به هذه الحياة التاريخية من عمل إنما يتحدد من حيث الجوهر بهذه المعرفة. ويمكن القول كذلك على وجه التحديد بأن الحياة من حيث أنها تاريخ، وفي طابعها التاريخي، تصير روحاً.

وهكذا يصوغ دلتاي عبارة تقترب بأكبر قدر من العمق من مقاصد هيجل: «أما الروح، فهي تاريخية بالماهية..» (٨، ٢٧٧).

المحتويات

نظرية الوجود عند هيجل

تختلف نظرية الوجود (الأنطولوجيا) عند هيجل عنها عند سابقيه من الفلاسفة . فهو يقول بوحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة ، ويقدم نقداً عميقاً للتعارض الميتافيزيقي بينها . ولن نجد عند هيجل نسقاً من المقولات الأنطولوجية منفصلاً عن نسق آخر من المقولات المنطقية والمعرفية أو متميزاً منه . إن هيجل قد ألغى الهوّة بين قوانين العالم الموضوعي وقوانين الفكر .

والاسهام الهيجلي من حيث نواته العقلية ماثل هنا في إبراز حقيقة باقية ، حقيقة أن التعيينات الأنطولوجية للواقع ، أي المقولات التي تصف الواقع باعتباره كلاً ، وحركته وتطوره ليست مبادىء جاهزة نهائية بل هي معرفة متطورة بالعالم . وتلك المعرفة عملية تاريخية ، ومقولاتها لا تشير فقط إلى النشاط المعرفي لتراث الانسانية بل تشير أيضاً إلى الوجود الموضوعي ، فنظرية المعرفة ومقولاتها تصف موضوع المعرفة في عين الوقت ، فالمعرفة (والحقيقة) ليست تسجيلاً أو استنساخاً للموضوع ، بل كشفاً عن ماهيته التي تحيط بها المفهومات وتشكلها المفهومات .

دار التنوير للطباعة والنشر ص . ب : ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان .